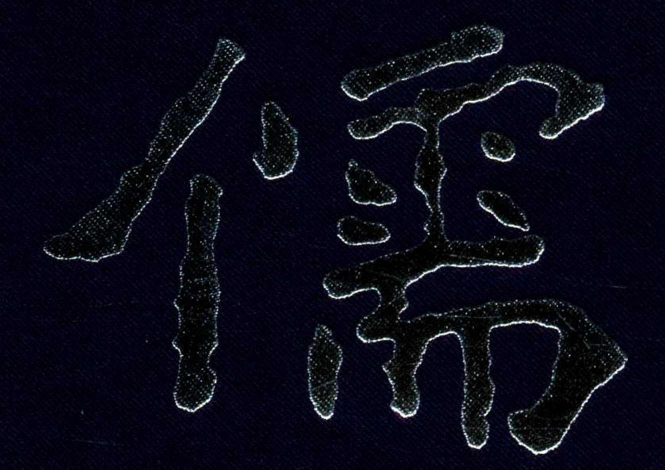

国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION







精華編一九四冊下

子部儒學類





精華編

北京大學《儒藏》編纂與研究中心

圖書在版編目(CIP)數據

儒藏.精華編.一九四：全二册/北京大學《儒藏》編纂與研究中心編.—北京：北京大學出版社，2016.8
ISBN 978-7-301-11912-9

Ⅰ.①儒… Ⅱ.①北… Ⅲ.①儒家 Ⅳ.①B222

中國版本圖書館CIP數據核字（2016）第224882號

書　　名	儒藏（精華編一九四）（上下册） RUZANG
著作責任者	北京大學《儒藏》編纂與研究中心　編
責任編輯	周　粟　吴遠琴　王　琳　沈瑩瑩　童　祁　王　應　魏奕元
標準書號	ISBN 978-7-301-11912-9
出版發行	北京大學出版社
地　　址	北京市海淀區成府路205號　100871
網　　址	http://www.pup.cn　　新浪微博:@北京大學出版社
電子信箱	dianjiwenhua@126.com
電　　話	郵購部62752015　發行部62750672　編輯部62756449
印 刷 者	北京中科印刷有限公司
經 銷 者	新華書店
	787毫米×1092毫米　16開本　83.25印張　754千字
	2016年8月第1版　2016年8月第1次印刷
定　　價	1200.00元（上下册）



國家出版基金項目

教育部哲學社會科學研究重大課題攻關項目

「十一五」國家重點圖書出版規劃項目·重大工程出版規劃

國家社會科學基金重大項目

北京大學「九八五工程」重點項目


儒藏

《儒藏》精華編第一九四册

子部儒學類

性理之屬

下册

涇野子内篇

〔明〕吕柟 撰
周春健 校點

目録

校點説明

《涇野子内篇》是明代理學家吕柟的講學語録彙編，由其門弟子纂集而成。全書計二十七卷，包括《雲槐精舍語》、《東林書屋（院）語》、《端溪問答》、《解梁書院語》、《柳灣精舍語》、《鷲峰東所語》、《太常南所語附邵伯舟中語》、《太學語》、《春官外署語》、《禮部北所語》。

吕柟（一四七九—一五四二），字仲木，别號涇野，學者稱涇野先生。陝西高陵人。正德三年（一五〇八）舉進士第一，授翰林院修撰。因宦官劉瑾竊政，引疾返鄉，築東郭别墅、東林書屋，以會四方學者。後復官，入史館纂修《正德實録》。又貶山西解州判官，闢解梁書院，從事講學。嘉靖六年（一五二七），陞南京宗人府經歷，歷任南京吏部考功郎中、尚寶寺卿、太常寺少卿，期間講學於柳灣精舍、鷲峰東所等處。十四年，調國子監祭酒，次年陞南京禮部侍郎，仍在任所講學。十八年，致仕返鄉，再講學於北泉精舍。年六十四卒，賜謚文簡。

吕柟生平所至，皆以講學爲事，門下弟子遍大江南北，合約千餘人。《明儒學案》卷八云：「九載南都，與湛甘泉、鄒東廓共主講席，東南學者，盡出其門。」同書卷首《師説》云：「時先生講席幾與陽明氏中分其盛，一時篤行自好之士，多出先生之門。」柟殁後，高陵人爲罷市者三日，解梁及四方學者聞之，皆設位，持心喪。訃聞，上輟朝一日，賜祭葬。足見其影響之廣。

據《明史》本傳載，吕柟所著有《四書因問》、《易説翼》、《書説要》、《詩説序》、《春秋説志》、《禮問内外篇》、《史約》、《小學釋》、《寒暑經圖解》、《史館獻納》、《宋四子抄釋》、《南省奏稿》、《涇野詩文集》等數種。其中《涇野子内篇》較集中地反映了

吕柟的理學思想。

《四庫全書總目》稱：「柟師事渭南薛敬之，其學以薛瑄爲宗。」河津人薛瑄創河東學派，學以躬行實踐爲主，吕柟明顯受其影響，且在陽明心學大熾之時顯得尤可寶貴。《四庫全書總目》稱：「柟爲學在格物以窮理，先知而後行。其所謂窮理，不是泛常不切於身，只在語默作止處驗之。所謂知者，即從聞見之知以通德性之知，但事事不肯放過。其踐履最爲篤實。嘗斥王守仁言良知之非，以爲聖人教人，未嘗規規於一方。今不論資禀造詣，刻數字以必人之從，不亦偏乎？故其議論一以程朱爲歸，終身不變。其所守，亦可謂篤信好學者矣。」又，柟籍屬關中，北宋張載所創關學重躬行，清人黄宗羲以柟亦承關學之風，譽之云：「關學世有淵源，皆以躬行禮教爲本，而涇野先生實集其大成。」（《明儒學案》卷首《師説》）

從明代開始，《涇野子内篇》即受到學者的推崇，長安人馮從吾修訂該書，更題曰《涇野先生語録》，稱：「先生語録，言言皆自躬行心得中流出，最透悟，最精實，真可與《西銘》、《正蒙》並傳不朽者，其有功斯道不淺。」（《少墟集》卷十三《吕涇野先生語録序》）清咸豐四年（一八五四）補刻是書，三原人賀瑞麟《補刻序》稱頌道：「有明一代，吾關中理學所稱，最純者高陵涇野吕先生而已。先生著書不下數十種，而惟《内篇》最著，亦最難得。」

吕柟的及門弟子章詔，爲《涇野子内篇》作序云：「詔不敏，幸分半席於門下，爰與新安胡友大器、金壇王友標洎諸同門者數百人，日聞至教，親炙既久，各紀録之。日積月累，不啻數十萬言，一皆道德之精微，身心之至要，爲學之大方，經世之大務，與夫天地鬼神之奥，古今人物之辯，巨細精粗之畢舉，聖賢王道之具昭。……諸録既備，諸生及門雖甚久，鮮得全見。今年秋，詔偕大器諸友叩請數四，乃得遍觀而莊誦之，竊仰嘆曰：『聖賢道統之傳，盡在是矣。』間嘗與程友默、張友重光、王友縉、陳友昌積輩數子參互校閲，大器諸友欲謀刻

之，以公於天下後世。而先生之志，則甚不欲傳也。」落款爲「嘉靖十一年歲次壬辰十二月吉日」，即公元一五三二年。由此推知，在吕柟生前，《内篇》即早已編成，並謀刊刻，只是因吕氏「不欲傳」而未果。五十五年後，即萬曆十五年（一五八七）孟春，吕柟次子吕畇補《涇野子内篇門人録》，附於全書之末，並付梓刊行。這是《涇野子内篇》迄今所見之最早刻本（簡稱萬曆本）。

乾隆四年（一七三九）夏，生員党思睿得《涇野子内篇》於府城東董氏家，令生員雷亨呈時任富平知縣但「仍暫留任辦事高陵縣事署」（《乾隆四年重刻序》）的喬履信捐俸重梓。並「委其事於七世孫吕吉人，而以校讎委顔」（乾隆刻本樊景顔《重刻紀事》）。據吕吉人稱：「學士大夫惠然協力，不數月，告厥成功。」（乾隆刻本吕吉人《跋》），是爲乾隆本。乾隆本與萬曆本的差别：一是形式上有所調整，比如將原置於書末的《涇野子内篇門人録》調至卷首，又如將萬曆本每卷之先的記録者籍貫姓名移至每卷之末，而於每卷之先添加重訂和校讎者姓名。二是基於「違礙」而作的文字方面的改動，如萬曆本卷七「先生曰觀諸生」條，「雖夷狄可行」，乾隆本改爲「則到處可行」；萬曆本卷十八「二十九日陳子虚」條，「四夷之叛服」，乾隆本改爲「四方之叛服」；萬曆本卷二十七「張札問儉戚」條，「雖夷狄侵害中國」，乾隆本改爲「雖異域侵害中國」。

雖然如此，乾隆本依然可以算作除萬曆本之外最重要的一個版本。從版本系統角度講，乾隆本後的幾個版本，幾乎皆以乾隆本爲底本，其中包括乾隆四十五年六月校畢的文淵閣《四庫全書》本（簡稱四庫本）、嘉慶三年（一七九八）補刻本（簡稱嘉慶本）、咸豐四年（一八五四）補刻本（簡稱咸豐本）、光緒七年（一八八一）重刻本（簡稱光緒本）等。這幾個本子，文字面目大同而小異。從版本價值角度講，乾隆本又可作爲萬曆本的很好參照，核異補闕，比如萬曆本卷十三「東郭子曰鄉黨」條，「出降等而怡怡」至「分開了下二」數頁原脱，而據

乾隆本方可補足完整。

此次校點，即以時代最早、面目最原始的萬曆本爲底本，校以乾隆本，同時參校四庫本和嘉慶本，並出校勘記。整理過程中，亦多所參考中華書局一九九二年出版的趙瑞民先生點校本《涇野子内篇》。

校點者　周春健

涇野子内篇序

門人進賢章詔著

夫君子之立言，以明道也，然必以立德爲本，而言斯可傳也。詔嘗慨夫世之立論者亦多矣，乃或德之不立，而徒爲新奇高遠之談，則言雖工弗傳也，雖傳弗遠，尚安望其道之明哉？

蓋自濂、洛、關、閩之後，堯、舜「精一執中」之傳湮，孔、顔、曾、孟之道不講于天下久矣。吾師涇野先生振起關中，方其盛年，已大魁天下。列職翰林，納誨經筵，中間多見忤於時。是故先後立朝不逾五稔，而家食者數年，與群弟子講學於雲槐精舍，於東林書屋，樂其教者有紀録焉。嘉靖初，以言官薦召用，又以言謫判解州，興解梁書院之教，及與王端溪公往復問答，而門人丘東魯、王光祖輩皆有録焉。戊子春，起仕南曹，至今尚寶，四方學者多從之，講道於柳灣、於鷲峰東所。詔不敏，幸分半席於門下，爰與新安胡友大器、金壇王友標洎諸同門者數百人，日聞至教，親炙既久，各紀録之。日積月累，不啻數十萬言，一皆道德之精微，身心之至要，爲學之大方，經世之大務，與夫天地鬼神之奥，古今人物之辯，巨細精粗之畢舉，聖賢王道之具昭。程子曰「談經論道則有之，鮮有及治體者」，「如有用我，正心以正身，正身以正朝廷」之數言者，非先生之謂乎？況所言論，皆因一時門人士友之問，即隨以答，初豈有意於文？惟至理中涵，出言爲訓，多擴前賢所未發，於學者深有力。疑者開之使釋，蔽者通之

使明，難者處之以易，過不及者引抑之於中，曲成而不遺，中正而不艱，廣大而有論。❶《易》曰：「修辭立其誠，所以居業也。」先生之言一以至誠爲本，以躬行爲急，以憂世爲心，鑿鑿乎皆身有之，非徒言者。故善觀先生者，不於其言，而於其德也。此之謂合一之道也。

諸録既備，諸生及門雖甚久，鮮得全見。今年秋，詔偕大器諸友叩請數四，乃得徧觀而莊誦之，竊仰嘆曰：「聖賢道統之傳，盡在是矣！」間嘗與程友默、張友重光、王友縉、陳友昌積輩數子參互校閲，大器諸友欲謀刻之，以公於天下後世。而先生之志，則甚不欲傳也。然先生之心每惓惓然，欲天下之人同歸於善道，斯慰也。世有至寶，豈能終韞而不爲傳世之器哉？矧不惟是，五經、四書洎諸子史，皆有以闡明之。精義奥旨有釋，是皆足傳於世，不在語録中。若夫先生之道德文章，完名茂實，則固天下人能知之，天下士夫有公論在，污不至阿其所好也。

嘉靖十一年歲次壬辰十二月吉日，書於蕪湖舟中。

❶「論」，乾隆本、嘉慶本作「倫」。

序　二

門人泰和陳昌積著

昌積讀夫子語録，至「拳拳立誠居敬」之訓，曰：「嗚呼！是可以觀躬行矣。」夫立教者，未始不先其亹亹者也，然行質而言華，厥亦本末之理。孔子上聖，猶傷其行之不逮也，乃曰：「文，吾猶人，而躬行未有得。」斯固未易一二與淺學論也。鄒、魯尚矣。宋興，二程紹學濂溪，志士比介，惟尹、游、楊、劉稍能以躬行寤寐其師，以故曠然發矇，所詣甚偉。其他諸人，質有張弛，覺有早暮，不免求扶於言論，於是有所謂答問者矣。然他日竟厭之也，且曰：「賢輩在此，只學某話説。」噫！其故可知也。

子年十七八，既夢見明道、東萊，升階質疑。夫世殊若此，所居如彼，而獲夢見，何也？蓋志至夢赴，自然之應。程子曰：「孔子夢周公，則聖人存誠處。信以傳信，又何惑焉？」今天下談子之學，或云粹行不貳，甚似明道；或云擇地蹈之，志在並生。頃，昌積事子於鶩峰也，則見其被服歠飲，談默容止，與衆酬物，細忽渺窈咸兢兢，所以爲學而日焜燿寵茂也，可不謂内明外莊，鞠躬君子哉！至授門人，則各因其資質所近、才力所盈縮而裁成焉，非不默傳，艱其人也。昌積來學也晚，意念悼忽。嘗從章宣之侍子，子因問仁體，兩人對，各泛常。子久乃言曰：「宣之質甚篤實，但過計科第；陳生質稍穎，恨太鶩露。故吾正好，不遑恤其他，宣之仁體也；聰明睿知，守之以愚，陳生之仁體也，盍各省諸？」兩人如教

而往踐焉，則頗令彼此之身咸免不祥，且損內疚矣。昌積愚乃然，而況賢者躬行大較，此又彰彰著明也。

於是更從諸同志備録，凡門人所問子答及六經括釋，并口授門人指要，萃爲帙，欲一究諸根本，惡覩世俗闇於大較，猥持揚浮長短之説，競勝自遂哉。後有同志，自省覽焉。

嘉靖十二年歲次癸巳仲春望前三日書。

序　三

門人歙縣程默著

默凡再稟學涇門，於鷲峰東所得諸語録讀之。讀已，乃載拜稽首，爲之説曰：是紀也，其紀夫子之所言乎。夫子之言，平正通達，會道之精，根諸行者也，豈特言乎？抑紀夫子之行，純懿端恪，立道之極，宣諸言者也，豈特行乎？夫言行一道也，言者心之聲也，行者心之爲也，心者道之藴也。心與道一，則言即行，行即言，可以差殊觀哉？是故言行一致，則舉邇也而遠寓焉，舉卑也而高寓焉，不離夫人倫日用之常，而天地鬼神之奥盡焉。是爲言行合一之學，是所以爲道也。是道也，孔子嘗教諸門人矣，故曰「吾無行而不與二三子者」，是爲孔氏之教也。而諸門人有若子貢者，且曰：「夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」又曰：「夫子不言，則小子何述焉？」是岐精粗、離言行而二之者也。夫文章之顯設，其非性命之微乎？力行之敦篤，其非言教之精乎？一貫之喻，孔子所以成賜也，故又曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」夫天則不言而信，道之出也；默而成之，人所以進於道，蓋將擬天也。爲學而至孔氏，則一天矣，又何待於擬哉？賜也能求言於行，求性命於文章，則亦其庶幾乎。是録也，其孔氏之傳乎？其夫子傳孔氏以教人乎？若曰特以語言求，其亦賜氏之得聞文者乎？今之學，多事言而遺行，事虚而遺實，病更荒於賜也。紀録者，其亦有憂世之心乎？是爲序。

嘉靖癸巳春三月望日謹序。

涇野子内篇卷之一

門人解梁王光祖編
門人白水廉介録

雲槐精舍語第一 正德年中語

介問觀書。先生曰：「其上以我觀書，其次以書觀我，其次以書觀書。」「何謂也？」曰：「其上，行有餘力而學文，可以作聖；其次，體聖人言，可以作賢；其次，恣記誦之博，無身心之實。誤天下蒼生者，皆以書觀書者也。」

濟寧李繼祖學於雲槐精舍，問士焉。先生曰：「士有五貴。天地之氣，生物則均也，獨厚於士，是故不爲草木鳥獸，爲人，一貴。不爲夷狄人，爲中國人，二貴。不爲中國人之女，爲中國人之男，三貴。不爲中國男之農工商賈，而爲士，四貴。夫爲士，則上可以爲堯、舜、周、孔，下可以爲顏、曾、思、孟，五貴。」繼祖曰：「自今敢不自貴，以即鳥獸乎？」

周生問治亂之故。先生曰：「中人而與君子爲友則爲君子，中人而與小人爲友則爲小人。世多中人，不擇友，故治日少，亂日多。」

先生曰：「唐詩惟張九齡、元結可觀也。杜子美雖有憂國愛民之意，乃溺於辭而不反。」❶

先生常喜讀王虎谷《題楊震四知詩》，云：「若教暮夜無金饋，方信先生待物誠。」

❶ 此節文字，乾隆本、四庫本、嘉慶本無。

以爲得務本之意。

何子仲默曰：「今之談道者，猶作文之無益也。」先生曰：「言於是行於是者有矣，不言於是行於是者，未之有也。且舍是而不言，忘言則不能，亂言則不敢。」

用問鬼神。先生曰：「三代下知鬼神而敬事之者，其邵堯夫乎？故其言曰：『思慮未起，鬼神莫知，不由乎我，更由乎誰？』於戲！此君子之所以慎其獨也。」

詩問嵇康、阮籍。先生曰：「其庶乎節矣，君子不如是之廢也。忍親棄禮以避禍，知義命者不爲也，故文中子曰：『道不足而器有餘。』」

勳問邵堯夫。先生曰：「隱而不僻，樂而不流，其學聖人而未大者乎？前定之數，又何其不憚煩也。」

先生謂九川子曰：「吾於漢文得四罪焉，前有張禹、楊雄，後有馬融、胡廣。吾於唐詩得四賢焉，前有韓休、張九齡，後有張巡、元結。」九川子曰：「漢文之罪者，無杜欽、谷永；唐詩之賢者，無杜甫、韓愈邪？」曰：「欽、永雖可罪，其文淺，故其責小；甫、愈雖可賢，其詩溺，故其道微。」

陳詔問：「自漢以來《詩》亡，何謂也？」先生曰：「觀風之官不設而《風》亡，王道廢而《雅》亡，諂道興而《頌》亡。」「李白、杜甫何如？」曰：「二子應博學宏辭科則可矣，於《詩》則未也。然而君子猶有取焉者，辭有近乎史者也。」「潘岳、劉琨、江淹、鮑照、二陸、三謝、沈、宋如之何？」曰：「亂世之作也，宜勿有於世矣。」問曹植、王粲、劉楨、阮籍。曰：「其漢之衰乎！然而塗斯人之耳目者，則自是耳。」問韋孟、蘇武、陶潛。曰：「賴有此歟！其《鶴鳴》、《蓼莪》、《考

槃》之亞乎！故君子不知《風》不足以成俗，不知《雅》不足以立政，不知《頌》不足以敦化。」

劉子静齋問爲治。先生曰：「社學習琢句，而廢洒掃禮樂之節；大學習程文，而廢正心修身之道。欲天下之治，未見其有日也。」

夏子于中言：「歲貢士當官，不及例貢士也。例貢士壯，授之以政則多興；歲貢士老，授之以政則多廢也。」曰：「異哉！子奚不即選商賈乎？且今之所謂興政者，多取於逢迎；今之所謂廢政者，多病於簿書。如其如是，而後政也，使歲貢士不塞之以例貢士，則其仕皆年壯而志强，而又濟之以《詩》、《書》，顧不美哉？如歲貢士爲學官者，簡其賢者、能者、廉者、勤者，以參有司而用之，彼有不思敏於教而良於政者，非人也。」

路子苦其子之讀書也，約熟一書與一衣焉。先生曰：「此利之也。夫教之以義，而以利誘之，其不汩於利者幾希。如其子能百卷也，又將何以與之乎？其不信莫大焉。不信以利，非所以誨其子也。」路子悔而改之。

子言問爲國之患。先生曰：「莫大乎四逆。」「何也？」曰：「退賢進不肖則逆，罰功賞倖則逆，棄介尚和則逆，賤義貴利則逆。國有一逆則弱，有二逆則昧，有三逆則亂，有四逆則亡。」

有仕於京者，繼母且死，乃謀奔喪。而祭，先繼母乎？先先母乎？先生曰：「喪不葬不祭，又何先後之問耶？且子父存乎？」曰：「父存。」曰：「父存，雖喪亦主之矣，而況於祭耶？子有哭號而已，不得而

餘謀也。」

霄問：「管、晏孰優？」先生曰：「平仲之功不及夷吾，夷吾之德不及平仲。平仲而遇桓公，某知其優於夷吾也。」

「卧碑有里選之實，監規有賢良方正之意。提學考文而不問卧碑，司成撥歷而不問監規，欲得真材以成治，不亦難乎？」

叔用問：「尹和靖記程正叔語曰：『凡學者，學處患難貧賤也，若富貴榮達，即不須學。』如何？」先生曰：「此或其偏辭也。夫富貴榮達而不學，鮮不斯淫矣。」

先生謂崔叟曰：「天下有道，諸司崇禮；天下無道，諸司崇法。天地和，伏生之輩壽；天地不和，顏子之輩夭。」

士問：「孟子哀曠安宅、舍正路者何？」先生曰：「仲尼以夕死爲可，子輿以偷生爲哀。死也猶弗死也，生也猶弗生也。」

介爲《王者仁心自然論》來獻焉，先生曰：「此宋太祖之假仁、史氏之諛言也，介惡得又從而申之乎？」介曰：「何？」曰：「宋祖之封韓通，豈其真仁乎？」

孫世其問《申鑒》。先生曰：「荀仲豫，其董子之儔乎！其文質直而真切。」

張伊問謚法。先生曰：「後世可謂大易矣，其胡能沮勸邪？故凡爲翰林者，累官至師保，皆謚『文』，他官雖或經天緯地，弗論焉；凡爲將領者，累官至侯伯，皆謚『武』。他官雖或運籌決策，不論焉。不有後日之公論，則王安石、朱元晦之皆『文公』也，誰其辨之哉？」

曲沃楊杲曰：「友有娶妻于他縣者，女在途而友之母死，如之何？」先生曰：「女奔喪而不返，夫則居廬，終喪而婚，禮也。今子之友奚爲也？」曰：「婦居喪於室，夫居廬

於墓。」曰：「善哉！可與，幾禮矣。」

子謂九功曰：「耕田不深無高稼，治學不深無端行。」

先生謂叔鉞曰：「見善而不惡，則或有爲之之時矣；見善而惡，則無爲之之時矣。見惡而不好，則或有去之之時矣；見惡而好，則無去之之時矣。故君子以取初心焉。」

王子曰：「凡山之下皆水道也，故山之土石層疊，洪水過而累之耳。」先生曰：「王子求形不求意矣。夫『立地之道曰柔與剛』，❶故西北之山，入地不窮其底；東南之水，接天不見其際。抑如王子之言也，天之星辰日月，豈天河過而累之乎？」

學者有畏嫉於俗，而欲爲内方外圓之行者，以問。先生曰：「夫内方外圓者，大賢以上事也，初學而然，爲人喪己甚矣。夫内方外圓者，乃德盛後見之，亦非聖人有意於内之方、外之圓也。」學者改之。

先生謂子言曰：「漢匡衡治《詩》，足以説王化矣，而其身不免於贓敗。聖學之廢，豈獨今日哉？故君子貴行不貴言。」

爵問今之使四方不辱君命者。先生曰：「其惟黄忠宣公乎？交趾百餘年而不叛，皆忠宣公之政也。使於北虜有楊善，惜乎福也，未死建文之難耳。」

權用問閭閻之苦，風俗之害。先生曰：「里老之不選德，小學之不選師，鄉飲之不選賢，欲以安民而善俗，吾未見其有日也。」「何其已細乎？」曰：「平天下亦猶是也。」

西安之地，秋税畝一斗，夏税五升。及

❶「地」，原作「也」，今據乾隆本改。

其久也，秋地沽而不售，皆歸貧人，夏地皆歸富人。有司以布折税者，夏匹布石有二斗，秋止折半，於是貧富滋相懸，先生遇二司輙言之。門人曰：「夫子不屬事，此言何也？」曰：「苟得貧富均，又何屬事之爲辭？且昔者王端毅公在南直隸也，調停官粮民粮之偏，令官粮抵斗實收，而民粮加耗以補之，南人至於今頌之，又安知二司者無王公之徒邪？大抵買田，夏秋税均，過割可也。」

正德七八年間，皇儲未立，盜起而群臣憂。言官屢請，弗建也。先生曰：「是執政者之過耳。」霄曰：「何謂也？」曰：「祖宗法：親王居十王府邸，俟儲立而後行。」

霄問何子仲默。先生曰：「其詩有漢魏之風，是可取也。其文襲六朝之體，不可取也。然而其人則美矣。」問李獻吉。曰：「爲曹、劉、鮑、謝之業，而欲兼程、張之學，可謂『係小子，失丈夫』矣。」問康德涵。曰：「漢馬遷之材也，其學之博，猶未逮耳。」問馬伯循。曰：「見善而能聚，見惡而能勸，其志遠哉。」問張仲脩。曰：「直而敏，足以同政矣。」

先生曰：「利刃雖割易缺，利口雖辯易沮，君子養德以爲貴。」

詩問周禮。先生曰：「即孔子之答諸弟子耳。」「何謂也？」曰：「天以一氣化生萬物，聖人以一貫曲成群賢，王者以一理分統衆職，其義一也。夫周禮行，天下無窮民。」

先生謂詩曰：「漢光武至富貴也，嚴子陵至貧賤也。後世論光武猶有貶，論嚴子陵無不褒，故君子貴立志。」

詩問：「《逍遥遊》不亦樂乎？」先生曰：「不然。周惡夫堯德之大也，托爲藐姑射之四子以小之耳，故曰學鳩、斥鷃笑鯤

鵬，朝菌、蟪蛄笑靈椿。其忿嫉孰甚焉！不然，彼宜甘心洴澼絖矣，奚羡夫鬻不龜手之方，以獲裂地之封哉？大言不能蓋其情，其是之謂歟？若夫疏水則『樂在其中』，簞瓢則『不改其樂』，斯孔、顔之逍遥遊也。」

夏子曰：「今之不知時務而好談經者，皆腐儒也。」先生曰：「六經盡時務也，第讀經者弗知耳。如其知經也，必不敢背經矣。」

雲槐精舍語第二 正德年中語

門人渭南張伊録

「君子習文不如習行，習行不如習心。習心以忠信，而文行在其中矣。」

李子論樂。先生曰：「《書》不云乎：『德惟善政，政在養民。』《九韶》之舞，《九德》之歌，皆以此耳。故鳳凰儀、鳥獸舞，後於時雍風動也。」曰：「杜夔、周朴、祖孝孫如何？」曰：「末之哉！昔者予之幼稚也，偕群兒吹葱葉、擊瓦礫以嬉戲，今憶其樂，雖虞廷鳴球柷敔莫過焉。夫民方詛怨，而三子拳拳於金石累黍之講，若由君子觀之，皆欺君耳。」曰：「賈誼請興禮樂，文帝未遑，史氏譏之，何也？」曰：「此史氏之不學也。夫文帝未遑，卒成富庶之政。武帝用李延年、司馬相如，雖《赤鴈》、《天馬》、《芝房》亦造樂歌，海内益耗，可鑒已。」

「吴季札、曹子臧、魯叔肸，周之伯夷、叔齊也。夏侯令女之材爲近之。」

「先王制服止於五者，義也。先王制刑止於五者，仁也。不義則情不能行，不仁則性不能盡。仁義者，先王處死生之道也。」

詩問：「《史約》之作，何謂也？」先生曰：「《尚書》、《春秋》，上世之經也，志詳而事略，不兼其傳，大賢不能達其故。《秦紀》、《漢書》以下，後世之史也，事詳而志略，不裁其蕪，白首不能舉其悉。」

印問止盜。曰：「建官惟賢。」問禦夷。曰：「涖事惟能。」「何謂也？」曰：「官賢則民安而盜寢，事能則政舉而遠人格。」❶

孫世其問：「一貫何似？」先生曰：「讀《易》及《春秋》可見矣。」「然則忠恕之説非歟？」曰：「《易》與《春秋》言忠恕。」「何也？」曰：「『天地變化草木蕃』，卦爻變化仁義行，褒貶變化綱紀立。」

叔用問政。先生曰：「養民以限田，舉民以四科，簡民以府兵，教民以六行。君用程顥，臣輔漢文，可以行政矣。」「程顥、漢文皆亡矣，奈之何？」曰：「主上之資類堯、舜，豈惟漢文乎？臣下之賢有顏、孟，豈惟程顥乎？故有不妨賢之執政，則程顥至；有不逢惡之執政，則漢文興。」

季聰問：「《巷伯》『刺幽王，寺人傷於讒而作』者何？」先生曰：「讒至是，則無人之可容矣。故《節南山》、《正月》、《十月之交》，見幽王用人之失也。《雨無正》、《小旻》，見用謀之失也。故《小宛》雖百姓亦懼其禍矣，是皆本於讒也。故《小弁》，讒及妻子也；《巧言》，讒及大夫也；《何人斯》，讒及公卿也；《巷伯》，讒及寺人也。故《谷風》以下言其亂。」

伊問：「昔者堯請致天下於許由，有諸？」先生曰：「此莊周自大之言也。堯之仁知如此，其神天也；舜之孝弟如彼，其聖

❶ 此節文字，乾隆本、四庫本、嘉慶本置於卷七之末。

賢也。堯猶家試之以九男二女，國試之以五典百揆，積二十八載而後禪，聖人之傳天下，若是重也。許由而讓天下，可謂棄碩果於鷦鷯，投玉食於偃鼠，則亦不仁且知矣。」

濤問：「仲尼不毀譽者何？」先生曰：「昔者夫子嘗曰：『傳兩喜兩怒之言，天下之難者也。夫兩喜必多溢美之言，兩怒必多溢惡之言。故法言曰：傳其常情，❶無傳其溢言，則幾乎全。』夫子耳順者也，其奚毀譽哉？」

顓問：「孟子屢期齊、梁之君之王，則司馬氏《疑孟》、李氏《常語》、鄭氏《折衷》譏孟子忍心忘周，無君臣之義者，果然乎哉？且孟子嘗卑管仲、晏嬰，彼管、晏又何嘗廢周也？」先生曰：「不然。凡孟子之所謂王，主救民而言，如其救民也，王自歸之。三氏所謂王，主篡位而言，如其篡位也，民亦叛之，又安有所謂王乎？且管、晏之時，楚獨稱王，天下猶諸侯也，故管、晏以其君伯。孟子之時，韓、趙、魏大夫也，已爲王，況諸侯乎？故孟子以其君王。管、晏時可尊王而不尊，孟子時當興王而不能，故孟子卑管、晏而稱文王。」

「格天存乎信，建功存乎仁，使力存乎度，敬上存乎忠，慈下存乎公。」

孫憲副用吉嘗謂言官曰：「諸公未得百寮之實，輒因毀譽以劾人，何也？」言官曰：「若緘默，人則以爲曠職耳。」孫子曰：「朝廷作養人材，官至二司亦難矣。未實而逐之去，以爲盡職也，去者不亦冤乎？」以告，先生曰：「盍語之曰：『所言之是非大小，關在己之得失高下』，彼將知懼而不肯計恩讎矣。」

---

❶「常」，原脱，今據《莊子》原文及四庫本補。

先生謂介曰：「非盡性不足以事親，盡性所以至命也。非執禮不足以事君，執禮所以從義也。」介曰：「何？」曰：「昔者仲尼謂葉公子高曰：『天下有大戒二：命也，義也。子之事父，命也，不可懈於心；臣之事君，義也，無適而非君也。無所逃於天地之間，故事親者不擇地而安之，孝之至也；事君者不擇事而安之，忠之盛也。』」

先生謂：「韓退之有美才焉，惜乎未見大道，故其文爾難也。」薛生曰：「王仲淹何如？」曰：「其在韓子之上乎？又何比擬之多邪？若曰所居而變，所言而通，其董仲舒、諸葛孔明、程伯淳乎！三子者，求、予之所不逮也。」

雷問明。先生曰：「窮理而已矣。」問公。曰：「循理而已矣。故由理則爲君子，不由理則爲小人。」「何謂也？」曰：「形也者，氣也；氣也者，理也。不能於理，即不能於氣。」

「求安莫如治病，求善莫如治過。病去則體安，過去則行善。今之中庸之論，皆鄉願之徒之爲也，是以君子深嫉焉。爲其假聖言以妨賢而病國也。」

璽問：「君子之所樂如何？」先生曰：「君子有五樂，皆三樂之緒也。一曰方正自遂，爲國作紀。二曰履經奉典，爲國作士。三曰廉淑別慝，爲國作官。四曰教行政安，爲國作民。五曰垂勳昭親，爲國作風。」

「文王之後，視民如傷者，其惟我太祖乎！進善如不及，懲惡如去毒。」

詩問詩。先生曰：「詩之亡久矣。三代之詩，或感於物，或緣於政，或有懷而興，其辭典可教也，其情邇可詠也。後漢以來，設題目，苦思慮，蓋其所短，侈其所長，悅人耳目，迷人心志。詩終不可以詠，不可以教，

詩之亡久矣。必不得已，其民間之歌謡乎，猶有風乎爾。」

先生謂霄曰：「吾未見甘貧者也，居翰林而見何子粹夫焉，一布袍六七年。」

霄問周茂叔。先生曰：「有德人也。方黄叔度，則又有言矣。」問程伯淳。曰：「如其師。」問正叔。曰：「伯淳之弟也。」問朱元晦。曰：「博學篤志，切問近思而已矣。」問張子厚。曰：「方伯淳則不足，方元晦則有餘。伯淳已近乎化，元晦亦幾於大，張子之化十三，其大十九。」問陸子靜。曰：「斯其人聰明遠見若浮於元晦，但其力行，實未至耳。」

先生曰：「罪莫大於妨賢，惡莫極於非聖。」陳詔曰：「不有不忠之罪大乎？不有不孝之惡極乎？」曰：「惟其妨賢，而後天下之爲不忠者衆；惟其非聖，而後天下之爲不孝者廣。故罪惡止於身者小，及於天下者大。」

蜀人朱季連言：「鴞賊猖獗四年矣，不如立其酋長，令自撫之也。」先生曰：「果若此，後有效者，如唐田承嗣、宋李繼遷，疇克禦之乎？」曰：「既立之，後復誅之，奚爲不可？」曰：「今且不能誅，況於倒太阿而授之柄乎？」

先生謂秦子曰：「始廉而終污者，其廉亦謂之污，利也；始公而終私者，其公亦謂之私，名也；始剛而終懦者，其剛亦謂之懦，血氣也。不爲利驅，不爲名動，不爲血氣使，終始其道，動與天合者，君子也。」

繼祖問：「宋、齊、梁、陳之不振者何？」先生曰：「鮑、謝、江、孔、徐、庾、沈、謝爲之也。」曰：「數子詩且文。」曰：「茲其所以不振也。其志與道可悲矣，使天下隨風而靡

者其誰乎？且其反君事讐，正與後世馮道等，又何足與論詩與文哉？」

涇野子内篇卷之一終

涇野子內篇卷之二

雲槐精舍語第三

先生遊雲槐，謂高壐曰：「學者有三多，有四寡。」壐曰：「何謂也？」曰：「寡言則行力，寡動則靜深，寡交則業專，寡欲則理明，是謂四寡。多學則德積，多思則幾研，多就吉人則爲之也易，是謂三多。」

先生曰：「晚唐之文浮於靡，晚宋之文浮於俚，以脩聖人之道，皆難也。」子言曰：「初唐、初宋之文可以入聖乎？」曰：「子未習魏徵乎？導君如盂水。子未習程顥乎？待士如扣鍾。」「然則程子何以譏魏子之事讎乎？」曰：「功過不相掩。」

西里子曰：「子貢貨殖，夫子以爲不受命。顔子簞瓢，夫子賢之。師夫子者，必皆不食以死乎？」陳子曰：「豈以子貢既足而又求富耶？」先生曰：「亦觀其心耳。若子貢貨殖，以給父母妻子之養，而非猗頓、計然之意，雖炎帝、神農不禁也。若顔子簞瓢，少動其心而改其樂，雖餓且死，孔子弗賢也。」

劉子論建文、永樂之人材，而稱解縉紳、楊士奇之爲傑也。先生曰：「夫人材，論於太平之時則貴文，論於禦侮之際則貴武，論於獄訟錢穀則貴廉，論於危國亡世則貴節。夫建文、永樂之間，西安之張紞、泰和之周是脩、真寧之景清、貴池之許觀，其傑乎！解、楊其愧諸！」曰：「齊泰、李迪、黃子澄、方孝孺之死甚烈，此亦非傑邪？」

曰：「致建文之亡則可罪，死建文之難則可録。」

先生曰：「端居暗室，終年而不外想者，斯其人可以入市朝。」

渭川周子問異端。先生曰：「古之異端猶可闢也，今之異端不可闢也。古之異端猶異類也，今之異端則同類也。挾術數者世稱才儒，閑詩賦者世稱雅儒，記雜醜者世稱博儒，趨時而競勢者世稱通儒，談玄者世稱高儒，臨事含糊淹滯者世稱老儒，蹈襲性命之言者世稱理儒。斯非皆爲孔子之書者乎？然誤天下蒼生者，皆此異端也，老、佛其細諸。」

詩問：「山巨源進賢不言，死而後，天子出其奏於朝。王仲淹與其密不與其仁者何？」先生曰：「出處，君子之大節也。巨源初與嵇康稱魏七賢，其志壯矣。比晉取魏，反面事之，位至吏部，雖放達者亦喪。斯叔夜之絶交也，奚其仁！」

先生曰：「今之戲諧者，皆好名嗜利之徒也。」何子栢齋曰：「奚至是乎？」曰：「既欲諂乎俗，又欲獻其敏。獻敏則欲有聞，諂俗則思固位。誤天下蒼生者，皆此夫也。」

先生曰：「君子脩存，小人脩亡。君子脩壽，小人脩夭。」

介問：「唐蕃將代漢將如何？」先生曰：「此明皇之感於太真也，❶故禄山肆行無忌耳。《詩》刺幽王之敗其亂，❷曰：『豔妻煽方處。』」

先生曰：「陳壽之《志》、范甯之《春秋》，皆思過半矣。故王仲淹取其志。」陳詔曰：

❶ 「感」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「惑」。
❷ 「敗」，乾隆本、嘉慶本作「致」。

「王充、張衡之文何如？」曰：「不足稱也，其志則微夫。」

庚午之冬，戚黨百户魏榮自京過涇野，言：「東方之盜，今大猖獗，稱王矣。往年各邊，如榮輩請襲替於司馬門者數百人。若給以戎馬，略示賞罰，今當盪定久矣。乃用京兵，京兵素役於宦寺而不知簡，是委羊虎口耳，尋見其滋蔓也。」先生甚壯之。越二年，盜賊徧天下，始徵邊師而民力殫。先生曰：「嗚呼！以大司馬之見，不及一士卒，宜數年天下之未定也。」

先生曰：「孟軻、董仲舒之後，得道之深者，其惟隋王通乎！若在孔門，當雍、商之間矣。」介曰：「《續詩》、《續書》，人咎其僭經；《中説》，人咎其擬《論語》者何？」曰：「《詩》、《書》不續，何以見後世之衰爲來告邪？若《中説》，多發前人之奥，其行則王子之志也，其文則薛收、姚義之筆也，可盡議乎？」

「大仁廢勇，大義廢利，大禮廢文，大智廢謀，大信廢盟，大化廢教，大德廢言，大孝廢命，大忠廢諫。九廢者，聖人之所以異於人也。」

介問：「魏相白去副封，可以防奸乎？」先生曰：「惜乎未探其本也。并封事而去之，則三代矣。」曰：「其如世變之難何？」曰：「高帝、文景之世，雖有對策，尚未封事也。距此方數十年耳，去之則何有？且相因許史而白去副封，宜乎其不知本也。然其論兵論災異，則猶有《皇矣》、《康誥》之風焉。」又曰：「自漢以後，封事亦不可無。」

介問：「學孔子自何人始？」先生曰：「自顔子始。」「學顔子自何人始？」曰：「自程伯淳始。」「學伯淳自何人始？」曰：「自尹

彦明始。」故知孔子者莫如顔子，知程子者莫如尹子。

先生曰：「林慮、馬敬臣，某之畏友也。弘而正，益之以信，斯可與窮理；温而恭，益之以義，斯可與盡性；明而審，益之以果，斯可與知命。」

秦子西澗曰：「爲政專治豪强，則貧弱安矣。」先生曰：「有意爲此，亦非政體。《詩》云：『王道如砥，其直如矢。』」康子對山曰：「至公之言也。」

子實問：「寺人之害奈何？」先生曰：「洪武之世如周文、武，其寺人皆庶常吉士矣，故莫聞其名也；永樂之世如漢文、武，其寺人皆賢良方正矣，故莫稱其事也。正統以後有蟒衣，自王振始也；成化以後有玉帶，自汪直始也。王振内竊絲綸之命，汪直外操撫按之權，是三楊、陳、王輩之罪也。」

先生謂伯需曰：「某少事周垣曲，其洒掃應對之節，可得而聞矣。童事樊河陰，其勤勵儉約之風，可得而聞矣。弱事高龍灣、和獲嘉，其温恭慈祥之懿，仁厚無爲之度，可得而聞矣。壯事孫大行，其嚴毅持正之矩，博大英鋭之範，可得而聞矣。然今皆未能有一存焉，如之何其勿思也？」

先生曰：「孔廟從祀之舛，亦由仕路乎！」薛生曰：「何也？」曰：「汲黯、丙吉、蘇武、黄憲、陳寔、郭泰、諸葛亮、宋璟、韓休、尹焞而不祀，馬融、楊雄而祀，何也？」曰：「數子無著述。」曰：「七十子之祀者，亦有不知其名者，著述安存乎？夫祀也，紀德則人務實，紀言則人務名。世之治亂所係也，其可苟乎？」

先生曰：「志在榮身者，未必能榮其身；志在榮名者，未必能榮其名。故君子以

正心爲本，務實爲要。」

「仁者可親，義者可畏。可親則爲善者衆，可畏則爲惡者孤。」

世其問：「朱子一封事數萬言，何其已富乎？」先生曰：「必若此焉，❶老師宿儒讀之，亦欠伸思睡矣，況幼冲之主哉？ 然則道之不行，亦在我者之過乎？」

詩問：「格物者何？」先生曰：「其亦程子主一之説乎！」「何謂也？」曰：「如目有視面、視膝、視足及淫視、勿視之不同也。格而知之，以必行耳，言動諸物皆然也，故《大學》舊本以脩身知本爲知至也。」「朱子所補《格物》之章非歟？」曰：「未嘗亡也，又何補之有？ 且如其補，爲所謂『當世不能究其辭，累世不能殫其用』也。」「然則朱子必以『格致誠正』告君者何？」曰：「此邵堯夫所謂『生薑樹上結』也，道之所以不行乎！夫不審其宜而驟語之，雖耆儒猶或病焉，於幼冲之主難矣哉。《易》有『納牖』、『遇巷』，《孟子》有好貨色之對，其亦未之格邪！」

崔子洹野曰：「今有擬經爲言者，人皆譏其非。」先生曰：「擬經而言，必擬經而行矣。如其行之戾經也，人之譏也宜矣。且今爲詩者擬李、杜，爲文者擬韓、柳，人不以爲非也，擬經而譏，何哉？《易》不云乎：『擬議以成其變化。』」

「欲蔽仁，利蔽義。何以去欲？ 無物。何以去利？ 無我。無我然後能正物，無物然後能正我。故仁義者，君子之所以參天地也。」

先生見《竹林七賢圖》，歎曰：「在國無君，在家無親，在前無魏，在後無晉，在朝無

❶「此」，原作「北」，今據乾隆本改。

政，在鄉無俗者，七子也。」

「董仲舒，漢之醇儒也，其初有功於孔子之道者乎！孟軻之後，邪説又息，孔子之道大明於世，自董子始。」

先生謂桑子曰：「古之聖人，説禮樂者莫如孔子，故曰『人而不仁如禮樂何』。又曰：『禮云樂云，玉帛鍾鼓云乎哉。』然則玉帛鍾鼓亦有廢之而用者，有用之而廢者。故世治矣，無此不足爲損；世亂矣，有此不足爲益，故君子探其本。」

「忠信哉，斯司馬君實也，兼之以張子厚之禮，而王道備矣。」西里子曰：「吾閱人衆矣，多言術詐可以籠民而獲上，謂忠信者無用之本也，而子獨言之何？」先生曰：「嗟乎！茲世之所以可憂也。夫忠信之行有三：一曰寂然不動，感而遂通；二曰知禮必爲；三曰朴實無聞。一焉者聖也，二焉者賢也，三焉者愚也。不愚不聖又弗賢焉，某不知之矣。」

霄問：「《史約》之始伏羲者何？」先生曰：「聖人之好古者，莫如孔子，然係《易》則自伏羲以下，删《詩》、《書》則自唐虞以下，其上莫言也。故伏羲之前不得而詳，伏羲之後不得而略。」

先生謂陳詔曰：「唐詩不廢，天下不治；漢文不興，天下不平。」詔曰：「何謂也？」曰：「漢文質而簡，措之則易行；唐詩虛而靡，有之則奚用？故興漢文則人敦行，誰不周勃、汲黯哉？貴唐詩則人滋邪，誰不吕温、元稹哉？」

霄問：「《通鑑》帝魏，《綱目》帝蜀，《史約》則主漢而平書征伐云者何？」❶先生

❶「伐」，原作「代」，今據乾隆本改。

曰：「凡一統則稱帝，帝魏自中原而言，帝蜀自接漢而言，皆偏辭也。平書其實乎，猶戰國之例，赧王歿，雖東周君不得稱帝也。」曰：「王莽已一統，不存新紀者何？」曰：「建武元年，帝孺子始弒於臨涇，又何新紀之先存？」

言問：「鄭子產及申屠嘉同師伯昏瞀人，子產耻嘉之兀也，每出入不與並。嘉遂以形骸之外耻子產，嘉其德充歟？」先生曰：「嘉其德充則弗兀矣。夫子產不耻其同門而耻其出入，是舍門而出入也，師其何如哉？是嘉非子產之友，瞀人非子產之師，茲莊周之誕乎！」

先生謂舜謨曰：「君子正其体而後觀衣裳之章，奠其室而後觀山藻之飾，志不足而榮華其言，難以適治矣。王仲淹謂陸機文：『予不信也，不然，何父子兄弟皆不保乎？』嗚呼！道不足而攻文者，可以戒矣。」

東林書院語第四

門人高陵權世用録

用問：「鎮守之害，使人不能聊生，何也？」先生曰：「此非知制敕者之過邪？故不爲作欺人敕，則朝廷奚遣？故不爲作欺人敕，❶則鎮守奚害？彼鎮守者，又何足道哉？」

伊問：「《書》終於《秦誓》者何？」先生曰：「《秦誓》其可以作聖乎？夫人不患於有過，患於有過不知悔而改也。悔而改之，雖秦穆也，堯舜皆可爲矣。故《書》以二典

❶「欺」，原作「斯」，今據四庫本改。

始，以《秦誓》終。」

先生謂子言曰：「《詩》有三教，《風》言乎其俗也，《雅》言乎其政也，《頌》言乎其德也。故讀《風》而知俗之美惡，取舍之教立矣；讀《雅》而知政之正變，興廢之教立矣；讀《頌》而知德之淺深，幾微之教立矣。故賢而後能知《風》，聖而後能知《雅》，神而後能知《頌》。故德以善政，政以善俗。」

李繼祖問：「吏而登仕，勞而進官，王仲淹以爲秦之餘酷者何？」先生曰：「選材而仕，猶或僨事；度德而官，猶或病國。材德不據而以吏與勞焉，多見其棄民也。三代間寧有是乎？」

叔用曰：「尹彦明，程門之高弟也，爲母而誦《金剛》者則何居？」先生曰：「斯其母平日之所嗜也，然亦夫子學仁之誤乎？過此則舜之順親矣。」

胡子有其友死，訪哭道焉。先生曰：「夫子不云乎：『哭諸寢門之外。』」曰：「爲位乎？」曰：「爲位。」曰：「奠乎？」曰：「奠。」曰：「禮乎？」曰：「禮不可以莫之實也。夫奠，其實哭乎？」

先生謂叔用曰：「師友之功誠大也。渭南薛公之學，某以爲所自得也。嘗遇於長安僧舍而叩焉，公曰：『敬之以蘭州周蕙爲師，陝州陳雲逵爲友。』夫周有朱壽昌之行，陳有程正叔之志，乃然後知薛子之學矣。擇師選友，其可易乎？」

先生謂介曰：「予聞諸思菴薛子曰：『介菴李錦，關西之豪傑也。甘貧守道，好學至死不倦。今亡矣夫！』夫薛子，其亦見介菴而興起者乎？」

介問程門之高弟，先生曰：「其尹彦明乎！」曰：「不有游、楊乎？」曰：「游、楊

粗。」曰：「游、楊之精近於禪。」曰：「此其所以粗也。」曰：「尹在朱門當何賢？」曰：「雖朱元晦且讓焉，況其門人乎？」「尹在孔門則何若？」曰：「其學顏子而未大者乎！」

客有言滇南之田浮於水上者，可盜而移也。馬子谿田曰：「其猶學之無本，有浮名而爲物誘者乎？」先生曰：「此謂致知在格物。」

先生謂薛生曰：「河津薛德温先生，直內方外，果敢自取，可謂得魯齋許子之傳矣。蒲州衛述先生學於河津先生，忠信無詭，可透金石，可謂不愧乃師矣。予聞諸蒲州王紳先生云。」

門人問避禍。先生曰：「徙義。」問謀生。曰：「安命。」又問焉。曰：「非義之禍，君子不避；非命之生，君子不謀。」

官問：「友三益者何？」先生曰：「友多聞不如友諒，友諒不如友直，故夫子以友直爲首。」

楊明久之妻死，其子之服未祥也，其繼妻又欲死。有爲楊子謀者，欲爲其子先娶也。楊子惑而問焉，先生曰：「此大倫也。使汝子無知則可，如其有知也，不歸怨於子乎？君子宅身，一曰義，二曰命，禍福不與焉。嘗聞『教子以義方』，子是之舉，亦爲『納之於邪』矣。」

權用問：「文之不明者何？」先生曰：「行之不篤也久矣。」「何謂也？」曰：「學之不講也久矣。安得講學之人與之論行乎？安得篤行之人與之論文乎？」

「三過而不改者，是爲玩過；三禍而不懼者，是爲樂禍，斯其人終不可與入堯舜之道也。」

先生謂馬子谿田曰：「外曾祖宋公之

德，某未之今見也。某聞諸長老曰，公之爲書生也，采薪養親，面無戚容。教授瀋府，瀋王語默稟度焉，曰『真吾師也』。及其垂歿也，墓位當絶穴，子弟請易之，公曰：『玉兄弟四人，當誰易也？』卒定焉。此與曾子易簀亦近哉。」馬子曰：「理聞王太師端毅公評西安人物矣，比宋公於漢毛萇、伏生。」

霄問曰：「堯視天下重於己子，然乎？」先生曰：「然。昔堯以天下之故，捐二女於虞舜，若試之而不登庸焉，二女爲虛歸矣。及舜既可用也，又廢乎丹朱。當是時也，視天下重，視二女九男輕。」「然則孟子何以言『幼吾幼以及人之幼』？」曰：「推恩之仁，篤近而及遠；博愛之仁，舍小而謀大。」

李立卿曰：「陳白沙幾乎崇效天，薛文清幾乎卑法地矣。」先生曰：「智崇亦由禮卑，禮卑亦由智崇。《易》曰：『一陰一陽之謂道。』夫二子之道，某未之能習也。然而嘗聞其大節矣。白沙狂而未足，文清狷而有餘。由孔子言之，皆可以入道。始學者如趨焉，文清其正矣。」

涇野子内篇卷之二終

涇野子內篇卷之三

東林書屋語第五

門人高陵吉士録

鄭子閶問：「禮，庶子爲所生母練冠、麻衣、縓緣，爲父後者無服。父死，始爲其母緦。今亦斬衰何？」先生曰：「由父視之，有妻妾也；由子視之，知其母，不敢知其妾也。生身之恩莫大焉，而不三年，非所以存其子也。故《孟子》曰：『雖加一日愈於已。』且繼母、慈母、養母皆三年，生母而不三年，何居？父命他妾養己者，比於父之他妾生己者，不既輕矣乎？生母無服，雖聖人之制，亦可改也。」「繼母者何？」曰：「子夏曰：『其配父與因母同。』孝子不敢殊也。」「慈母者何？」曰：「子夏曰：『貴父之命也。』貴父之命即同母，不亦重乎？」「且孔子又何以非魯昭公之練冠也？」曰：「孔子又不云乎：『子生三年，然後免於父母之懷。』夫慈母固有三年之懷矣，不然不生，不然不長，不然不知有父也。」「養母者何？」曰：「吾母不以其子爲子也，吾斯出；養母不以其子爲子也，吾斯入。吾母既不三年，養母又不三年，天下豈有無母之子哉？」

先生謂祖學曰：「君子之事君也，格其心不耀其寵，時其諫不謀其身。」「請聞焉。」曰：「昔者蘧伯玉謂顏闔曰：『形莫若就，心莫若和。』『就不欲入，和不欲出。形就而入，爲顛爲滅，爲崩爲蹶；心和而出，爲聲爲名，爲妖爲孽。』其知此夫。」

鸞問：「『乾元者，始而亨者也』，以下者何？」先生曰：「言四德一理也。是故或別而言之以盡其用，或合而言之以著其體。是故乾元始亨，言亨即元也，其利貞，即乾元之性情也。故乾始，即能以美利利天下，則亨、利、貞者，非乾元之外又有物也。故『剛健中正純粹精』之七言以贊此也，六爻以明此也。故聖人『乘六龍以御天』，『通其變，使民不倦』。雲雨之比，亶其然乎！」

先生謂周官曰：「先君子臨喪必能圖其終，臨祭必能格其神，臨訟必能辯其疑，臨譖必能知其故，臨患必能圖其安。予當事不能酬，必責予曰：『汝所讀書奚在邪？』故馬谿田謂先君子『不言而躬行』。」

琉問文。先生曰：「治《左氏》。」周官問文。曰：「治《尚書》。」原勳問文。曰：「治《孟子》。」權用曰：「何謂也？」曰：「琉俚而不則，官易而不典，勳博而不暢。」

子闇問：「父卒，嫡孫爲祖父母，祖卒，爲曾高祖父母斬衰者何？」先生曰：「父祖子孫，一體也。祖喪其子，則孫喪其父也。故祖卒，曾祖曾孫猶父子也；曾祖卒，高祖玄孫猶父子也。」

伊問：「秦鞅何以開阡陌也？」先生曰：「墾棄地以盡地利，聽買賣以盡人力，定永業以絶歸授耳。」曰：「可乎？」曰：「廢先王之法，惡乎可也！」「然則始皇又何以令黔首自實田也？」曰：「井田既廢，民多兼并，故舍田稅人，地數未盈，其稅又備。」曰：「可乎？」曰：「是逐民也。」「或耕豪民之田，見稅十五者何？」「輸田主也。」曰：「可乎？」曰：「里有公侯之貴，此之謂也。」

霄問：「仲止之冠也，渭陽公不爲主以應賓，而子代之者何？」先生曰：「吾父告諸

廟，使某習禮於君子，敢不執其勞？」「古者筮日於廟，所卦者執卦以視主人，今以《大統曆》選日何？」曰：「制也。」「帷房設洗、陳服皆如禮矣，乃不用爵弁，服皮弁，而儒弁、襴衫、絲弁、皂衫者何？」曰：「亦由夫制也。古可因者則從古，古可革者則從今。」「古冠者見於母，母拜之。今四拜於母，母坐受者何？」曰：「子雖黃耇台背，不可無親也。母而拜子，古之不可從者也。」

達問：「勾踐之事吴也，用大夫種之謀，以己女女吴王，大夫女女吴大夫，士女女吴士，復納美女於太宰嚭，撫越十四年而遂滅吴，董子所謂『先詐力而後仁義』者也。孟子比諸太王，不亦過乎？」先生曰：「勾踐固非太王之儔矣，然其憤檇李之敗而棲會稽也，葬死問傷，養生吊憂，送往迎來，去惡補不足，免者醫，病者救，怨曠者有罰，國人三請戰而後興師，可謂知辱自憤，近於知矣。當是時也，有如此君者乎？故秦穆公，五伯之亞也，孔子以其悔過，可以入聖也，録其書以終堯舜。越勾踐，諸侯之末也，孟子以其知耻，足以入智也，取其志以並湯、文。聖賢樂善棄過之心，如此夫！」

東林書院語第六

門人高陵崔官録

劉子曰：「晚宋群臣遇難皆避去，太后下詔切責，至以『無顏見先帝於地下』爲言。及論守節，而獨稱李復侍郎一人。然則宋人材何以寡乎？」先生曰：「死難之士，安石輩皆逐之於前矣，避難之士皆至矣，又何以責其不死乎？故張敬夫曰：『伏節死義

之士，❶當於直言敢諫中求之。』」

官問：「婚有六禮，今用納幣、請期、親迎者何？」先生曰：「納吉、納徵、納采，實未嘗亡也，但行之苟簡耳。」問納幣。曰：「昔文中謂『婚娶論財，夷虜之道』，今天下皆論財。欲興《桃夭》肅雝之化，不亦難乎！無惑乎治日之少也。」

先生謂九川子曰：「《汝帖》不若《絳帖》之爾真也。夫書入木石，即失厥初。得三遺七，取形去神者，皆《汝帖》也。夫書存，意尚可考，跡在世，亦可辯。故三代之書，聖世之書也，其文典；兩漢之書，治世之書也，其文樸；秦始渝古，變國之書也，其文奇；魏始通元，苟國之書也，其文淺；晉、宋、齊、梁、陳、隋，亂國之書也，其文冶而捷；後魏、北齊、後周、諸胡，盜國之書也，其文粗而厲。唐衰矣，其文淫於晉；宋虛矣，其文蕪於元。」九川子曰：「果哉！唐雖篆亦俗，漢雖隸亦古，世變趨下如此夫！」

官問：「程子曰：『露者星月之氣所爲，故夜陰則無露。』」先生曰：「不然，亦地氣耳。夫當春夏之時，地氣之升也，重則爲雲爲雨，不重則不爲雲雨而爲露。當秋冬之時，地氣之升也，重則爲雲爲雪，不重則不爲雲雪而爲霜。其究則亦天之氣感之耳。如以爲星月之氣而爲露也，冬夜豈無星月乎？奚不露？夫天之露霜，猶人之語默也，子亦求之己而已矣。」

官問：「孔子奚不論日月雨雹？」先生曰：「昔在子路問事神，夫子且不對曰『未能事人』？夫聖人論人如此其亟也，人猶舍而求之渺茫。如聖人而論日月雨雹也，後

❶「伏」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「仗」。

之流弊不可勝言矣。然其言人即言天也，言天即言人也，故《春秋》紀日蝕、雨雹、水旱、霜雪，皆爲言乎人。」

洙問外想難絶。先生曰：「心無主，則客邪交侮矣。」又曰：「以其可想，換其不可想。」「何以有主也？」曰：「禮義浸灌耳。比其久也，心與理一，雖有客邪，不能入矣。今有言讀書非力行者，以予言之，背過四書、六經，真力行之士也。蓋非心好義理，則六經、四書不能入胸中矣。洙無獨玄談而不苦學。」

官問：「楊子雲曰：『通天地人之理謂之學。』」先生曰：「子雲焉知學！」「何謂也？」曰：「蒼蒼者豈天理，茫茫者豈地理哉？」「惡乎學？」曰：「通人則通天地。」

有督糧參政，法嚴而令刻。過涇野草堂，先生謂之曰：「昔者糧額之初定也，西安南有灃、澇、皂、潏，北有鄭、白二渠，其地稱陸海焉，故其額甚重也。今官設而職廢，渠存而水渴，然而有司者猶以額徵焉，如之何民不逃且盜也？」於是有何副使道亨者，聞而奏於朝，以脩豐潤王御史諸渠。比水行，而遠近强弱之用又弗平。先生曰：「果哉！興利不如用人。」

勳問：「王仲淹謂『杜如晦若逢明王，於萬民其猶天乎』，則何如？」先生曰：「如晦且不能正太宗之閨門，況其他乎？父子君臣各止其所，豈小之乎哉？仲淹亦邇譽矣。」

官問：「君子不教子。周公則撻伯禽，孔子則訓伯魚，周公、孔子非歟？」先生曰：「此孟子因責善之事而説之激也。古之聖人自胎任及食食、能言，已教之矣。子之不教，是愈疎不慈也。故教則可，責善則不

可。」「責善非教歟？」曰：「教有養之之道，責善有服之之道。若周公之撻伯禽，則爲成王也。」

涇野子內篇卷之三終

涇野子內篇卷之四

端溪問答第七

門人解梁丘東魯録

端溪子問：「桃李冬華，『春王正月大雨雹』，暑月冷雨，十月或雷鳴者何？」涇野子曰：「人事有順有逆，則天道有常有變。然亦有不盡然者，其氣數之錯乎？」

問：「夏月甚炎而井水寒，陰在下也；冬月甚寒而井水温，陽在下也。一寒一温，其二氣之升降乎？」曰：「人呼吸亦然，故學者精義以致用。」

問：「恒情：聞人有善則忌之，聞人有過則附會之。慶平生人有小能細行即責之，其或有背負己者，則但付之一嘆息，實未嘗畜之胸中。比其悔也，反德之。不知此心可進否？」曰：「纔説不留之胸中尚差，此上更有好路途也。」

問：「中國之與四夷，雖風氣有以限之，然亦自然之勢。故藩臬孰與京師，郡縣孰與藩臬，村落孰與城市？故聖人在中國則海不揚波，四夷向風，亦如天地之化，無遠弗届耳，而又何勢之云？」曰：「揆文教，振武威，亦可玩也。」❶

問：「凡天下明生於晦，動生於静，華采生於素，巨生於細，終生於始，理固有然者矣。是故聖人抱朴守一，與天地同化。愚病不能韜晦己耳。」曰：「韜晦亦小事耳。」

❶ 此節文字，乾隆本、四庫本、嘉慶本無。

問：「人之吉凶，凡以善惡而已。故吉人而罹災，是曰反常；凶人而獲福，是曰不祥。然君子之爲善，則豈以是爲忻戚哉？今不然，聞鴉噪則以爲凶爲憂，聞鵲噪則以爲吉爲善。嗚呼！其亦異乎？」曰：「『定而后能静，静而后能安。』凡天下之道，只貴『知止』。能『知止』，聞鴉噪亦不憂，聞鵲噪亦不喜。」

問：「言行，士夫第一義。孔子曰：『言必信，行必果。』孟子又曰：『言不必信，行不必果。』將安取衷哉？」曰：「皆是也。孔子以必爲小人，孟子以不必爲大人。」

問：「天下古今，莫難者相知，尤莫難者相信。夫以聖莫如周公，有何不足信者，何必至風雷之變然後釋也？則夫不如公者可知矣。吁！是宜眼底紛紛者衆也，故人知不如自知，人信不如自信。」曰：「惟『赤舄几几』好觀。若常人，雖微風輕雷，亦駭然矣。」

問：「天地一元十二會，一年十二月，一日十二時。統而言之，不過六陰六陽迭相循環。然陽中未始無陰，陰中未始無陽。學者觀於陰陽之間，亦可以進德矣。」曰：「孔子斟酌四代禮樂亦此意，故曰『變則通』，又曰『通乎晝夜之道而知』。」

問：「千古聖賢心事，與天地萬物萬事之理，無不賴文字以傳。所謂文字，如六經、四書之類是也。故嘗竊料人固不可專靠書册，舍書册亦豈所以爲學邪？」曰：「顧觀之者如何耳。四方上下，山川草木，皆書册也，要之有所歸耳。」

問：「動物感人，莫如音樂。嘗見世之所謂戲子扮岳飛、秦檜故事，坐客往往泣下，而况先王之雅歌者與？故《天保》以

上，《采薇》以下，《關雎》、《鹿鳴》、《棠棣》、《伐木》、《蓼莪》之章，苟時復咏歌，亦未必無補於德性。」曰：「於田夫野老之前扮岳飛、秦檜，即泣下沾襟。若歌《采薇》、《關雎》等詩，雖千百遍，恐亦不欲聞也。是故世變不同，人品亦異，教君子小人亦異術。」

問：「漢文帝却千里馬，與晉武帝焚雉頭裘，事雖不同，要之皆可爲貴異物喜奢侈者之戒。然文帝有一賈生不能用，惜矣！」曰：「文帝之見與賈生不同，恐文帝非賈生所能及也。」

問：「孔子『食於有喪者之側未嘗飽』，與所謂『是日哭則不歌』，未嘗不嘆聖人心地只是一片自然。『至誠惻怛』四字，作聖之基也。孟子亦曰：『哭死而哀，非爲生。』嗚呼！風俗日漓，禮教日壞，往往臨喪不哀，甚至父母之喪亦恬然如平時也。」曰：「習俗成，雖賢者亦改其初心，有道者宜振之耳。」

問：「《韶》音作而鳳儀，與《春秋》成而麟出，恐是聖人至德太和，有以動之耳。非以音樂之和，書成之故也。」曰：「音樂即至德。獲麟，麟之不幸也，故絶筆焉，其義深矣。」

問：「常情：玩生於所忽，敬生於所尊。今日只把堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，與顏、曾、思、孟、周、程、張、朱，只如見在當時，與我相參，恐其益不小。故羹墻見堯，蚤夜思舜。若但以爲古人書吾且讀之，未免作輟相半。如千里得家書，何嘗不喜？而欲求所謂恭敬如對面父兄，難矣。」曰：「此亦是一半功夫。若解後，更須要他個堯與舜在面前也，蓋自不能已矣。」

問：「老子有言，『不見可欲則心不亂』，

然則必見可欲而亂乎？夫使吾心有主，其能亂乎？必若吾夫子所謂非禮勿視聽者，然後爲無弊。」曰：「人於非禮，耳目雖勿視聽，而心中不忘，則亦亂耳。」

問：「家難而國易，固然。家之難化，莫如婦人，雖怨，吉之道也。至於『婦子嘻嘻』，非所以肅內範也，故曰『終吝』。其必防之於未然乎？故曰：『閑有家，志未變也。』治國基之矣。」曰：「防亦未盡。纔言防，便骨肉間隔，大要其身正與行道耳。」

問：「《呂刑》可以示用法者，《酒誥》可以示嗜酒者，二典、三謨可以示望治堯舜者，《禹貢》可以示治水者，《湯誓》可以示創業者，《伊訓》、《顧命》可以示守成者，《大誥》、《多方》可以示化服梗叛者，故致用莫大乎《書》也。」曰：「事雖有異，道無不通。只《酒誥》豈不可以望堯舜者哉？」

問：「長江之上，大海之濱，風波之險可畏也。至於風恬浪息，漁人出没其間，鷗鳥飛鳴其中，若相狎而玩者，何也？水忘機也，漁人鷗鳥亦忘機也。若乃吾人之宅心，宜若平且易焉已矣。而反有不可測者，則其爲風波之險莫大焉。此莊生所謂『險於山川』者也。是故機心忘，而後可以進德矣。」曰：「只看如何平易，平易一差，恐靡然矣。」

問：「孟子所謂『勿忘勿助』，只是説自然而已。蓋忘則涉於無情，助則出於有意也。」曰：「勿忘亦非自然，蓋自强也。功夫全在此。」

問：「天下萬事精於勤，荒於嬉，如張東海以草書名一世，亦自苦心中來。向使移此心以學道，其何精奧之不造乎？」曰：「豈惟草書哉？雖詩與文亦然。若苟有所志，

雖草書亦無妨。」

問：「『天得一以清，地得一以寧』，王侯得一以守其國。夫所謂『一』，非理乎？所謂理，非太極乎？然後知老子得《易》之體也。」曰：「老子未知《易》之用，焉知《易》之體！」

問：「凡人必有堅忍不拔之操，而後可以立俊偉光明之業，故君子莫大乎堅忍也。」曰：「堅忍固善，然亦是細事耳。」

問：「《皇極經世》見邵子格物窮理之學，然其視子雲之《太玄》，不亦遠乎？所謂補湊云者，或者以程子不學其數爲宜矣，籍口一何妄乎！」曰：「《太玄》固於世教遠矣，《經世》恐亦太淺近可疑。」

問：「今之所謂僧，非墨子流乎？所謂道，非老氏流乎？故孟子於夷之，斷曰『二本』；孔子於夷俟，斷曰『老而不死爲賊』。善斷二氏之病者，莫如孔孟也。」曰：「孔孟斷二氏於未害之前，故難。今所見者，蓋流弊也。」

問：「物有氣化，有形化，是故星殞爲石，非氣化者乎？雀入大水而爲蛤，非形化者乎？」曰：「星之氣，凝聚重濁，已欲成石而後殞也。雀入水化蛤，其性近乎！若他鳥則何以不能？」

問：「先儒謂月借日爲光，夫日，太陽之精；月，太陰之精。各用其明，無假借也。若謂借日爲光，則是月本無明矣。譬之陰火陽火，其有明一也。譬之人之目，左爲陽，右爲陰，亦互借爲明乎？況《周書》曰『哉生明』，言月之始生明也。又流星自天而下，亦有光也，是知月之弦望盈虧，養明於晦也。以漸而盈，虧陰故也。吁！凡天下之物，未有不晦而明者，獨月乎哉？」

曰：「星月皆借日光，恐是。故月未望不圓，日中見沬爲災。」

問：「劉元城忠孝大節偉然矣，至於喜談釋氏，是其小故。或者乃以此而病元城，吾於此有感焉。」曰：「談釋氏亦不能病元城，即今世儒能如佛心者幾人哉？必有孔孟之道，然後可闢佛老。」❶

問：「凡虛明輕清者皆屬天，沉厚重濁者皆屬地。若乃指高高在上者曰天，指隤在下者曰地，恐未然乎？」曰：「語須有着落方好，端溪則何以指人耶？」

問：「日以沉而升，月以晦而明，雨以旱而貴，物以春而生。故君子明忌於大察，恩戒乎濫施，天道人事，一而已矣。」曰：「升沉晦明，皆不得已而然也。有心於晦沉，則有心於升明矣。」

問：「人必心平氣和，而後可以處事。心平則理暢，氣和則辭婉，是故可以動人矣。」曰：「心平氣和，非爲欲動人爲也。」

問：「人不難於聰明而難於忠實，事不難於速辦而難於安詳。知此可以語道矣。」曰：「只忠實安詳，更有説也。聰明字，恐誤認也。」

問：「天下智者少，故曰『知人則哲，惟帝其難之』。嘗私論小人有不可測之奸，君子有不可欺之明，持明以照奸，則小人無遁情矣，然尤君相之所急者也。」曰：「知有三要，一曰無私，二曰無惑，三曰無自狹。」

問：「孔子作《春秋》，雖事因魯史，而斷則聖心也。故曰：『游夏不能贊一辭。』大段《春秋》，無所容私，非謂游夏真不能贊助一辭也。」曰：「雖使游夏學至無私，然千變萬

---

❶ 此節文字，乾隆本、四庫本、嘉慶本無。

化，因物付形處，恐亦不能措手耳。」

問：「凡晝屬陽，凡夜屬陰。凡民有疾，晝必多輕，夜必多重。凡人作事，晝必多精明，夜必多疑畏。故狐狸必夜出，鴟梟必夜鳴，陰陽之分也。惟君子陽剛以爲德，窮理以達變，故通乎晝夜，與天爲一。」曰：「《易》謂『通乎晝夜之道而知』，恐不止此，故曰『君子而時中』，又曰『不舍晝夜』。」

問：「楊震辭金一事固難，於暮夜尤難。嗚呼！有官君子如震所爲，亦庶乎不負於吾君矣。」曰：「若震者，將期與天地鬼神對，❶豈止於不負其君哉！雖然，連金暮夜不至方信。」

問：「天地間唯卓然自守爲良圖耳，紛紛多言，果何足貴哉？」曰：「止自守，亦非爲良圖，言亦不可廢。」

問：「靜時體認天理易，動時體認天理難。故君子存靜之體認者，以達乎動之泛應者，則『靜亦定，動亦定』。其爲成德孰禦焉？」曰：「動時體認天理，猶有持循處，靜却甚難。能於靜，則於動沛然矣。」

問：「人心其猶用兵乎？用之善則克敵，用之不善則害己。是故君子莫先於治心兵矣。」曰：「人心之欲如盜，用心制欲，如以兵逐盜，兵非人心。」王材曰：「用心制欲，如以兵逐盜，不若言『以義制欲，如以兵逐盜，兵非人心』爲明白。」先生曰：「是也。」

問：「嘗謂人之生也，陶冶於造化，其猶傀儡在技兒之手乎？及其死也，歸根復命，其猶傀儡在技兒之囊橐乎？可笑也，亦可悲也。」曰：「人之生如泡聚於水上，其死如泡散於水上。如傀儡在技兒之手，則

❶「與」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「於」。

天地爲用力矣；傀儡在囊橐之内，則魂魄不散類輪迴。」

問：「草木何以無知也？禽獸何以有知也？意者草木之偏於氣者乎？禽獸其兼氣血有知者乎？夫惟有知，故有牝牡之性，生育之道矣。」曰：「草木本乎地者多，故無知；禽獸本乎天者多，故有覺。人兼天地之道，故靈於草木鳥獸。人而不能盡天地之道，是亦草木鳥獸也。」

問：「《倮虫録》不如《山海經》，《山海經》不如《博物志》，《博物志》不如《爾雅》，《爾雅》不如《詩》，故曰『小子何莫學夫《詩》』。」曰：「《詩》非止優於《爾雅》、《博物》、《山海》、《倮虫》也。《爾雅》等書止明物，《詩》則即物以明人耳。」

問：「天地之精，開竅於日月；人物之精，開竅於耳目；草木之精，開竅於花實。雖小大不同，其理一而已矣。」曰：「聖人憲天聰明，則萬國理，萬物育，諸竅皆通矣。」

問：「身者，其神之宅乎？神者，其身之主乎？故君子愛身養氣，以培其宅，所以存神也。故神存則人生，神去則人死，其道爾也。」曰：「神者身之妙用，動作云爲，知來藏往皆神也。死而不便散者，凝聚者正且固耳。」

問：「博物宜莫如子産，而不能察校人之詐；持己宜莫如孝肅，而不能免狡吏之欺。孟子曰『君子可欺以其方』，言君子信理，宜乎世之詐君子者衆也。」曰：「校人之詐不必察，脊杖之詐，孝肅明亦未至乎！不然，則平日性情之偏，吏已瞰其微乎。」

問：「飲以養陽，食以養陰，生民之恒，故觀便液之清濁，而陰陽可見。夫道不離乎日用，故男女飲食，道之端也。彼求於人

事之外，無乃非道乎？」曰：「此等陰陽論道，恐亦太淺。若謂求道於人事之外非道者，則甚切。」

問：「至禮不讓而天下治，至樂無聲而天下和，其五帝之事乎？三王而下，❶涉乎迹矣。後世至禮壞而民無所措手足，至樂崩而民之怨咨生焉，而欲至治太和，難乎！」曰：「只是個仁則難，故孔子曰『人而不仁，如禮樂何』。」

問：「孟子謂：『仲尼之門，五尺童子羞稱五伯，爲其先詐力而後仁義也。』此語極有力，在吾儒尤不可忽也。」曰：「學者終身事業，只是一個誠與義。反之，則市井盜跖耳。」

問：「心其太極矣乎？心之動静，其陰陽乎？心之四端，其五行乎？故君子莫大乎養心。」曰：「養心是學問根本，不知將何以爲養耳。願端溪子終教之。」

涇野子内篇卷之四終

❶「王」，原脱，今據乾隆本補。

涇野子内篇卷之五

解梁書院語第八

門人解梁王光祖録

東魯、光祖因述西渠爲御史時事，先生曰：「真御史也，所行皆經術。今安得有斯人乎？」問崔洹野。曰：「其人聰敏，每見之，得聞所未聞，不覺除去惰心。蓋博古通今之士也。」問穆玄庵。曰：「雖好佛學，然其行則忠信端正士也。」問馬柳泉。曰：「温恭純良，通達國體，但或有似老氏處耳。」

光祖問：「薛文清公可與前賢誰比？」先生曰：「比吴草廬則有餘，比許魯齋則不足。」

「德在言先者，其言亦易喻；言在德先者，雖三令五申，莫之能聽矣。行在文先者，其文亦易明；文在行先者，雖繡章繪句，亦無所於用矣。」

先生謂平陸諸士曰：「夫平陸，於商有傅説焉，孔子删《書》而取其三篇者，此地産也。於春秋有宫之奇、百里奚焉，孟子論人取其忠智者，此地産也。今去三子千有餘歲矣，其山之靈、河之秀，豈無鍾萃於人若三子者出於其間，以爲孔孟之所取乎？」

光祖問：「二程先生孰優？」先生曰：「明道優。然始學之道，其必先自伊川之方嚴進乎！」

光祖問：「程門尹、謝、游、楊四子孰優？」先生曰：「惟尹彦明吾最敬焉，篤志力行，有周、漢人風。使及孔門，可方由、

求乎。」

丘孟學曰：「舉業之溺人，與佛之溺人一般。」先生曰：「就溺中不爲所溺，方是登岸。」

光祖曰：「觀屈原《離騷》之言，其忠君愛國之心誠可敬。然當其時，君既不用，隱居可也，何必投汨羅水哉？」先生曰：「此其志亦可悲乎！雖非中道之聖，抑亦邁時之賢也。此風行，可以厲頑頓無耻之徒，而況原爲同姓之臣乎？」

光祖看《鑑》至魏晉間，嘆曰：「能孝不能忠者，其太保王祥乎？」他日以問，先生曰：「尔看曾、閔之孝，曾肯仕大夫之家乎？由是知後世之稱者，一節也。故尹彦明論堯舜『孝弟甚廣大』。」

光祖曰：「漢昭烈戒子：『勿以惡小而爲之，勿以善小而不爲。惟德惟賢，可以服人。』何如？」先生曰：「上二句真王言，下二句則近伯矣。」

先生常勉學者：「必以聖賢自期，不要把自家當做草木類。行坐常思自己終身做如何人也，如此激昂，必至廢寢忘食。」

光祖問曰：「在下者多諂，在上者多驕，何故？」先生曰：「在下者諂，而後在上者益驕。」

光祖曰：「後世學《易》而不能用者，其京房、郭璞乎？」先生曰：「斯二人，原未學《易》耳。」

光祖曰：「物之遇雨，或生或長，其效甚速。人遇教而不興者，何也？」先生曰：「只是中心未實。如五穀之種，或蠧或浥，難乎其爲苗矣。」

先生一日夜坐仰山堂，使諸子各言志之所欲。耿重光對曰：「欲輕外物，明義

理。」曰：「凡人義理不明，正由外物牽制耳。使常重在義理，外物即退矣。丘東郊何如？」對曰：「讀書常欲爲己。」曰：「爲己不同。若獨記文字，欲不使人知，及考試則在人前邪？」對曰：「否。」曰：「是不好勝，不矜誇，不圖利，爲己乎？」對曰：「然。」曰：「若是好用力也。張泰何如？」對曰：「欲求一實字。」曰：「只欲實幹舉業，亦不是實。必以聖賢之實自體貼，方是實耳。王玉旻何如？」對曰：「欲期至遠大。」曰：「當自實與爲己做起。工夫至大而至小，至遠而至近，可與郊、泰切磋也。蓋爲學，須求良友講論勸戒方有進，若自家誦讀，終無所得。」

光祖曰：「有舜之德，夔方能成乎《韶》樂。如無舜德，雖有夔，亦難乎其作也。」先生曰：「夔樂亦又在用稷、契、皐陶、益、垂、伯夷之後成。」

光祖問：「程子《蝎頌》云：『殺之則傷仁，舍之則害義。』如何處？」先生曰：「若傷人則殺之，與故殺不同。如此，則仁不傷而義不害。」

朝邑王夔父卒，有遺命，欲停尸以待繼母之終，然後合葬。先生曰：「從親一言，而暴親尸於久遠，不可。古人常有從治命而不從亂命者矣。」

先生《夏縣禹廟記》言：「禹之所以爲禹，其要在『拜昌言』。」每令光祖輩熟讀以自廣。

光祖曰：「西渠張仲修作河東書院，以『崇義』、『遠利』名齋，極中人之病。今改爲『居仁』、『由義』矣。」先生曰：「甚非作者之意也。」先生嘗稱：「潞州仇時茂，有古王烈之風焉。」

先生自運城會司馬主政邦柱回，光祖

問：「其人如何？」曰：「貌象古雅質實，真賢者後也。」

先生欲寫「鄉進士」大字賜光祖，光祖曰：「願得『長慶堂』字，不願得『鄉進士』字也。」先生曰：「只此便是『禄在其中』。」

先生在書院時，常夜隨擊柝者以觀號，❶見安逸或寢者，且責之曰：「與汝是地爲逸乎？與汝是屋爲寢乎？且汝有是身，止於工文詞、謀科第以爲人乎？抑亦求汝身之所始，念父母之所生，明無人非，幽無鬼責，以求不同於秋草者乎？」光祖一日誦之，曰：「此言聞而不感發者，非夫也。」

光祖曰：「有司尚貪酷，固百姓之不幸也，亦彼子孫之不幸也。」先生嘆曰：「貪酷者無以爲得計。」

光祖曰：「張南軒潤色《二程遺書》爲《粹言》，何居？」先生曰：「使人讀之，反因文而薄意。」

涇野子内篇卷之五終

❶「常」，四庫本作「嘗」。

涇野子內篇卷之六

柳灣精舍語第十

門人解梁王光祖録

周道通曰：「衢見鄒東郭，言學濂、洛、關、閩，自孔子學下來。或曰：自濂、洛、關、閩學上去。如何？」先生曰：「昔明道兄弟，十四便學孔子，後來尚不及顔、閔之徒。只學孔子後，亦未知如何耳。孔子，萬代之師也。」

問：「交友、居家、處世，不能皆得善人，甚難處。」先生曰：「此須有憐憫之心方好。能憐憫，便會區處。如妻妾之愚，兄弟之不肖，不可謂他不是也。此仁智合一之道，舜『欲並生』，張子《西銘》具言此理。但千變萬化處，非言所可盡也。」

問：「爲學只不間斷好。」先生曰：「何以能不間斷？」曰：「責志。」曰：「此亦是第二層功也，其要只是能知耳。能知得，便會顔子之『欲罷不能』也。」「則何以謂之知？」曰：「如體寒思得衣以煖，腹饑思得食以飽，是知也。」因問：「焉能得知？」曰：「在默識自省耳。」曰：「此固是要法，若隨事觀理，因人辨義，讀書窮理，皆不可缺，故曰『致知在格物』。」

問：「『屢空』之『空』，只是虛字。若言貧，恐小了顔子。」曰：「屢貧亦非小事，知破此，便尋得仲尼、顔子樂處也。」

問：「今之講學多有不同者，如何？」曰：「不同乃所以講學，既同矣，又安用講

邪？故用人以治天下，不可皆求同，求同則讒諂面諛之人至矣。」道通曰：「果然，治天下只看所輕重。」

問：「身甚弱，若有作盜賊的力量，改而爲聖人方易。」先生曰：「作聖人不是用這等力量，見得善處肯行，便是力量。溺於流俗物欲者，乃弱也。」

光祖問：「母有被父出，其父亡而母復歸焉。爲子者事之乎？不事之乎？不幸而又死，其服如之何？」先生曰：「事之。其服也，猶服其出服。」

光祖問：「父母或有先亡者，爲子欲廬墓，盡心於死者，而生者又不能養，當何如以處之？」先生曰：「廬墓非古也。父先亡，廬之可也。母先亡，廬之不可也。」李愈言：「母無養則何如？」曰：「勿廬，以求養可也。」

光祖問：「親與師，當事之如一也。或送師喪於中途，而聞父母之喪，何以爲情？」先生曰：「奔父母之喪。師有練祥之事，則一臨。然必其師之恩如三年之戚也，則行之。」

光祖問：「父母俱存，兄弟鮮矣，而子出仕。遇君之難，死之則不孝，不死則不忠。二者何居？」先生曰：「當是時，君難爲重，又非徐庶可比。」

光祖問：「孝子在初喪，水漿不入口者，何故止於三日也？」先生曰：「節也。不及乎是日者，忘死也。過乎是日者，滅生也。故子思以曾子爲不然。」

光祖問：「《禮》曰：『居喪讀《喪禮》。』若《三年問》、《奔喪》、《喪服記》、《雜記》、《間傳》諸篇，平居不可讀乎？若不讀，何以見古人之行與制禮者之心歟？」先生

曰：「孝子讀此，起不忍之心故耳。故伊川喪母，而後喪禮熟。」

光祖問：「有爲人子者，常以仁義之言陳於父母，其父母猶有傷風敗俗之爲，不知更有何道以事之乎？」先生曰：「雖則仁義之言，其作用亦當有法。不然，則爲非仁之仁，非義之義，難以諭親於道。」

光祖問：「當時諸侯有以國讓孔子，孔子受之否歟？」先生曰：「不受而相之，蓋以國而讓之者，必其知孔子而欲用之者也，又何受乎？」

光祖曰：「唐高宗立武后，得李勣一言而決。宋太宗欲傳位，聞趙普數語而止。二人之罪，敢問孰重？」先生曰：「太宗見利而忘義，故子母兄弟之恩缺；高宗見欲而忘禮，故父子君臣之分滅。李勣、趙普，皆探其心而成其志。以言其亂倫則均也，若其相君之業，當又別論耳。」

光祖曰：「孔子云：『大德者必受命。』皋陶之德，不劣於稷、契，夫何稷、契之後咸爲天子，皋陶之後則無聞焉？抑當時用刑猶有錯處，而至子孫未昌大乎？世人多疑焉，敢問。」先生曰：「皋陶之刑，《詩》咏『淑問』，《書》稱『明允』，則固皋陶之德也，豈有錯處？然其後封於六，終子孫世，世列五等諸侯，又何必皆天子哉？縱未爲諸侯，未可以此必天而較皋陶也。」

「今士大夫居喪、接人，皆蘇巾、深衣，光祖竊疑焉。敢問是禮歟？」先生曰：「吾二十年前，嘗傷其情之亡久矣。今三五年來，并傷其文之亡速矣。是故亡情者必亡文，亡死者必亡生。俗也，可痛哭乎！」

光祖曰：「邵子之數學，光祖以爲即揲蓍之捷徑也，而先儒與近儒多鄙之。若《繫

辭》揲蓍之説，亦非歟？」先生曰：「邵子之數與大衍之數頗異。邵子之數方而滯，近利也；大衍之數圓而神，本義也。利則人皆慕外，其求之也有中有不中，皆怠於盡性矣；義則人皆慕内，動無不利，皆樂於知命矣。毫釐之間，義利之分。故程子與邵子同里閈二十年，不問數。」

光祖曰：「陳寔、郭泰、管寧、陶潛四人，皆傑士也。敢問孰優？光祖欲學焉，孰從？」先生曰：「太丘有仁之量，林宗有仁之材，以言其錫類則均也。幼安有仁之信，淵明有仁之智，以言其仗節則均也。子欲學守身，無如管、陶；子欲學及人，無如陳、郭。然必有管、陶之節，而後有陳、郭之用。斯四傑，吾不能爲之優劣。」

光祖曰：「王石渠先生奏，祀孔子與先農同，此高天下之見也。然孔子之功德，實與天地參焉，以祀先農者而祀之，光祖以爲猶有屈也。然當時禮官不從者何？」先生曰：「汝知吾人之徒乎！非先農不能生，非孔子不能教。教養同功，但世多忘先農耳。」

「光祖近得《新增伊洛淵源録》，乃月湖楊公廉之所增也，多是朱文公論議諸賢之短處。敢問是非？」先生曰：「月湖亦好古之士，但所見亦近世口説性理道學。若孔門切實正學，渠恐未聞，故所録諸賢皆未真。」

光祖問：「伏羲之畫卦，因《河圖》之奇偶。而程子因見賣兔者曰：『畫卦何必《圖》、《書》？只看此兔，亦可作八卦。』不知於兔何所取也？」先生曰：「豈惟兔哉？無物非八卦也，只看識取耳。」「此卓亦可八卦乎？」曰：「然。」

光祖問曰：「《薛文清公祠堂記》云：『吴、陳、羅、胡有「極高明」之學，「道中庸」恐未同。黄、李、王、于有以身徇國之勇，「盡精微」恐不逮。』然『未同』、『不逮』者，可得聞乎？」先生曰：「薛子以所學者見諸躬行，而無過高之弊；以所行者本諸精思，而無計功之失。諸子不及也。」

或問曰：「《左傳》有『子雖齊聖，不先父食』之説。若孔廟，顔子、曾子、子思皆先父食也，不知當時何所據以行之乎？光祖不得答，敢問。」先生曰：「『子不先父』，一國宗廟之祭也，主於論孝不論功。文廟之祭，天下報功之典也，主於論功不叙倫。若别立廟，以祀無繇、點、鯉，斯盡善。」

光祖問曰：「魯用天子之禮樂，孔子嘗不足矣。如久於相魯，將革之乎？從之乎？」先生曰：「孔子於衛且正名，況於魯乎？觀『吾不欲觀』之言，以及墮郈、墮費之行，可知其必革矣。所未可必者，顧用我者如何耳。」

光祖曰：「事親從師，皆學者切要事也。若親與師之地相去百里，欲事乎親，而學或不明；欲從乎師，而親或缺養。敢問所處之道。」先生曰：「是切問也。子苟志於此，又何患缺養與學之不明哉？是故明學即所以養親，養親即所以明學。故『歸而求之』，孟子之拒曹交；『以善養我』，程子之喜尹焞也。」

光祖問：「孔子之心，常以尊周爲本。其至齊、衛之邦，皆見其君，何獨至周之都而不見其王耶？果周王衰甚，難於扶持，抑周無賢人之引歟？」先生曰：「無賢人之引，或然。蓋夫子亦嘗至周問禮樂矣。知禮樂者未嘗薦夫子，況其他乎？故曰：

『古之君子未嘗不欲仕，又惡不由其道。』」

光祖問曰：「先生常使人學須要學二程子，一日又曰：『宋儒極高明而未道中庸。』然則二程亦未道中庸乎？」先生曰：「恐亦有未盡處，若明道則近中庸矣。」

光祖曰：「漢之蕭、曹、丙、魏，唐之房、杜、姚、宋，宋之韓、范、富、馬，元之劉、史、耶律，皆當世所共稱，其功績已著於史策。敢問其心孰公？其相體孰正？有可以紹唐虞三代之佐者乎？」先生曰：「斯十五人者，雖不及唐虞三代之佐，然其心亦近公，相體亦近正，少有純疵之別，人品之優劣見矣。若蕭何之才，丙吉之德，宋璟之正，韓、范、富、馬之忠，耶律楚材之略，雖以參乎三代之佐如靡巫、閎夭者，將亦無愧乎。若夫參暗於黄老，相進於許、史，房、杜謀殺建成，姚崇近於逢迎，劉、史之未達大道，比諸八人，其少劣乎。」

光祖曰：「李泌初見肅宗於靈武，謀議政事而不受其官，此亦罕有事也。後雖受官，及克復兩京，即懇乞還山，似與張子房事同。敢問其心何如？」先生曰：「方是時也，使內無李泌，則子儀、光弼不能成兩京收復之功。猶高祖之日，內無張良，則蕭何、韓信不能立平楚定齊之烈。見榮而不貪，好謀而能成，有功而不居，其何所爲哉！夫泌也，將亦唐之張良乎！」

光祖曰：「《周禮》，林孝存作十論七難以排之，何休以爲六國陰謀之書，或謂劉歆附益佐王莽者，朱子曰：『規模皆是周公做，但言語是他人做。』斯數説者，敢問何家爲的？」先生曰：「朱子之言是也。但云言語是他人做，恐不然，非周公不能有此筆力也。細玩之如畫工然，物物而得所；試體之

如治家然，人人而遂欲。然必君臣一德者，斯能舉而措之耳。林氏、何氏諸説，將無有見於新莽、宇文周輩之爲者而立論乎。」又曰：「《周禮》亦有周之後王添入者，如今之《會典》然。」

光祖問曰：「夫子之作《春秋》，其義必定於一也。何子夏、左丘明同受於夫子，而子夏之徒與丘明之説既不同矣，公羊、穀梁同受於子夏，何以又不同邪？」先生曰：「皆夫子之徒也。有傳事者焉，有傳義者焉。丘明傳事，義在其中矣；子夏、公、穀傳義，事在其中矣。其不同也，亦由是生。」

光祖曰：「何休著《左氏膏肓》、《穀梁廢疾》、《公羊墨守》，鄭康成作《鍼膏肓》、《起廢疾》、《發墨守》。休見之曰：『康成入吾室，操吾戈，以伐我乎！』光祖以爲，若康成過爲求索以排之，誠過也。若得義理，果能鍼之、起之、發之，是亦起予之徒，休又何必出此言乎？」先生曰：「休也狹，惟溺己見；玄也廣，似通大道。休雖以玄爲何氏之忠臣可也，操戈之言可鄙哉，但玄之語欠婉遜耳。」

光祖嘗詢：「江南風俗，皆苦生女分家貲以隨嫁，與吾秦、晉之俗大不同矣。敢問孰爲近古？」先生曰：「江北婚禮浮於男，江南婚禮浮於女，以言其失古則均焉。嗚呼！安得復見『儷皮』、『釐降』之風乎？」

光祖曰：「『食旨不甘，聞樂不樂』，此夫子萬世之教也。近見都城大邑於初喪之時，親朋携酒肴及歌者，甚有自夜達旦之宴，謂之伴喪。敢問此果成風而難變，抑變之者無其人耶？」先生曰：「嗚呼！悲哉俗也。惟有以生爲憂者矣，故有以死爲樂者矣。」又曰：「民不知生，故不知死。然豈民

之罪哉？」

光祖曰：「伊尹放太甲於桐，使思其祖而改過也，其心甚公。至霍光，則直廢昌邑於一旦，是因人言，襲盛名。人皆以爲前有伊尹，後有霍光者，何也？」先生曰：「霍光安能比伊尹哉？迎昌邑已不似立太甲，廢昌邑又不類放太甲。伊尹之志，有商天下皆知也；霍光之心，所知者楊敞、田延年耳。其後妻顯謀鴆許后，而子山、禹橫逆，乃光恬不介意，將亦比其子如伊陟耶？」

光祖問：「孔子常云：『吾志在《春秋》，行在《孝經》。』觀斯言，《孝經》不可疑矣。朱子乃疑非盡是聖人之言者何？」先生曰：「朱子特以其分章引《詩》，體格不變爲疑耳。然聖人之言在意不在文，聖人之志在感不在法。蓋必其章分條釋，閭閻童稚可誦而鼓舞故也。」

光祖曰：「鄧攸存姪於危亡，可謂克念天顯。然舍子於鋒鏑，而忍心亦甚。若遭此，何以處之？」先生曰：「既無先盜之智，又無化盜之仁，存姪棄子，亦其自取之乎！」又曰：「攸又仕於劉聰，聰若害攸，吾恐并姪與妻亦棄之矣。」

涇野子内篇卷之六終

涇野子內篇卷之七

門人潁川魏廷萱校

柳灣精舍語第十一

門人休寧胡大器録

嘉靖□□夏，❶胡大器初謁先生於柳灣精舍，問：「書册浩繁，可常讀者安在？」先生曰：「當先精通其大者。但看書必要體貼見之於行可，若只爲博覽記誦，安能不患其浩繁耶？」

大器問行。先生曰：「禹無間然，只在菲飲食；回稱爲賢，只在簞瓢陋巷不改樂處。今學者只去其一切外慕，無所繫累，方爲實學。只今夜之言果能行之，以之立身而宜，以之爲政而善，無往不可。若傳不習，雖講一年也不濟事。且力行甚難，苟非操存爲之不已，則心機又由熟路走了。須努力過此關。」

問今之講道學者。先生曰：「雖則幽深玄遠，但我有捷徑法，只做得不恥惡衣惡食，便是道學。」

諸友有厭坐監之久者，先生曰：「昔弘治間，與馬谿田四五友在太學。或共屋讀書，或一寺習禮，或面規其過，或陰讓其善，或問學於舜、顏，或求法於祖宗，或論世於千古，冬不辭沍寒，夏不憚祁暑，若是者蓋四年也。今諸君數月而出監，猶以爲久乎？」

❶「嘉靖□□夏」，乾隆本、四庫本、嘉慶本無此五字。

先生常謂大器曰：「看書先要將己心與日用常行比合，其見自别。」

先生聞施秀才家被燬，對人致勉曰：「此不必動心，教他再用功，水來溺不着，火來燒不着。」

大器問：「明道、伊川皆大賢也，初學何先？」先生曰：「當學伊川嚴毅方正爲是。若學明道和粹，而工夫不至熟，只見燕朋日日往來不絶，忽不知歲月之將至，然學熟後便是明道也。」

問：「古廉頗、相如皆能公耳忘私乎？」先生嘆曰：「後之爲臣者既得柄了，將天下公事皆要出自己意幹去，通負朝廷求治之意。還是不曾學，不然錯看《論語》也，故雖廉、藺亦不如。」

或問：「蕭何、孔明孰優？」先生曰：「何優於明。」或人疑之，曰：「『盡信書不如無書。』蕭何從本上做起，養民致賢。孔明用心於末，作木牛流馬、八陣圖，間用許多智巧，未聞吴、魏一賢人來，此以人事言也。然當時事勢，貴戚宦寺殺人過多，喪了士氣，人心不復思漢，孔明亦難如之何。」

或患義理難明，曰：「凡人義理不明，只是外物牽制。去牽制處，義理便明矣。」

先生因學者往教，曰：「昔蘭州有守墩軍，姓周名蕙，字廷芳。初讀《大學》，有不知的字，講問於秀才。其後將《中庸》、《語》、《孟》及五經盡讀之，有得於心，遂以程朱自任。有鎮守恭順侯吴某請他教學，周辭曰：『若使我守墩就去，决不去往教。』其侯亦不能强，遂親送二子於其家以受教。又有鄭安、鄭寧二樂人進啓本，願除樂籍，從周先生讀書。其感發人至於此。」

先生謂大器：「爲學隆師取友、變化氣

質爲本。渭南有薛敬之，從周先生遊，常鷄鳴而起，候門開，灑掃設坐。及至，則跪以請教。後歲貢過陝州，聞陳秀才雲逵忠信狷介，凡事皆持敬，遂拜訪其家。問曰：『何以得此門户？』陳曰：『我常事父母，有忿聲。一日讀「子夏色難」章自悟，即改其行。』薛嘆曰：『此吾良友也。』遂定交而去。」

問：「孟、程言性如何？」曰：「孟子言性如水之就下，程子言性猶水也，亦有濁者，不如孟子言的實。」

或問爲學之法。曰：「如禪家度人，説過谿澗，人虎狼口，過得此關方好。蓋私欲陷人殺人，如谿澗如虎口也，過此便是天理坦途矣。」

先生嘆人只舉業上用功，不知言行於人關繫甚大。果到口無擇言，身無擇行，此真舉業也。

先生謂大器曰：「藥中要用桑白皮，須得老實人去取，不致殺人，必著如伊川家人方可。正如解州賑濟，上司必用解梁書院善人給散，雖不能必其何如，終比他州均平，能濟衆有益也。」

先生有感，謂光祖、大器曰：「學被功利之徒陵夷久矣，汝二人當翻然改舊習，學聖門顔、曾、思、孟，早夜參前倚衡，如羹見堯，如墻見舜，甚無爲俗所移。」因問君子儒。曰：「在志道據德依仁，小人儒不過藝而已。」

問：「作詩體如何？」曰：「詩有幾般樣。有事物無道義，是晉、唐詩；有道義無事物，是宋人詩；事物與道義並用，吾儒之詩。」

大器問：「詩可學乎？」先生曰：「聖人可學，況詩乎！但不可溺耳。」

有客談爲臣者多好復私讐，何故？先生曰：「只是未學。大臣當以事爲天下事，當以言爲天下言，又先要正君心爲本。昔周公偏草萊求賢如不及，安得有讐可復？雖漢、唐之世亦有能用讐人者。」

先生嘆曰：「經書是平天下粱肉，未有舍經而能致治者。後世偏用法律，是失開設學校之初意也。」

先生聞學者往來權貴門下，乃曰：「人但伺候權倖之門，便是喪其所守。」是以教人自甘貧做工，立定根脚自不移。

先生謂大器曰：「汝朴厚雖好，又要激昂向上，不然則徒朴厚。雖不失於善人，亦不能升堂觀奧。」

問：「今之學者，開口專論致知是行，如何却似宋儒各立門户者乎？」先生曰：「聖門教人，大以成大，小以成小。如季路習得一信，冉求做得一藝。今人未得斐然成章，便將高遠處做口頭語也。」

先生因人專務於高談，曰：「在陝有一秀才，不肯讀書，每日高大議論，則誨之曰：『可讀五經。』對曰：『此是記誦之學也。』曰：『不然，心存方能記得，與聖賢通。不然，讀經如喫木楂同。』橫渠亦曰，五經須常放在面前，每年温誦一遍，況學者乎？」

問患交接人。先生曰：「須要寬綽些，不可拘拘守秀才規矩。見大人君子，進退、升降、然諾、語默皆是學。」

問：「五經、四書熟後再看何書？」先生曰：「行後方能熟，雖不治他書可也。」

問作文。先生曰：「須要思想。思想通時，如水渠通開，流到處都是道理。不思想，雖眼前事見不得。凡文字，躬行中來方有味。」

問接人妨功。曰：「好人多接幾個何妨！因他之有餘，知己之不足，無往而非學。若燕朋燕友非惟無益而損，接此等人便妨功。」

問：「如《書經·金縢》、《顧命》不必讀否？」曰：「讀經揀擇，便是利心。」

問：「讀書玩物喪志如何？」先生曰：「此程子有爲而言，恐人口頭應答。苟以心思之，以身體之，何有玩物喪志？但恐讀之不熟不精耳。」

先生講罷，謂諸生曰：「某之言論不可以爲是，必合之於心與理安，方爲是。」

問惡與人講論。曰：「學不講不明，非是自矜，將驗己之是非。若含蓄不露，也不是學，孟子亦以不言爲餂人。」

問：「動心如何制得住？」曰：「人之動心，一日或有一二至，到渾然無欲處方無了。須於動處一刀斬截歸天理，乃定也。」

或質陽明致良知，先生曰：「陽明凡百事皆習過了，老來静坐。學者來問，亦以此告人，忒自在了。然孔子不是這般學，好古敏求，發憤忘食，終夜不寢，問禮問官之類，未嘗少懈，況下聖人者乎？學者當日夜勤力不息，猶恐知之不真，得之或忘。」

問處世甚難。曰：「處家處人，當使仁讓有餘，自處宜淡薄，無處不好。」

鷲峰東所語第十二

門人休寧胡大器録

大器問《周南》、《召南》之詩。先生曰：「《詩》教所係甚大。蓋《周南》、《召南》皆言婦人之事，而『君子之道，造端乎夫婦』。所見不從此出則荒唐，一物無所見；

所行不從此出則窒礙，一步不可行。道不行於妻子，則父母不能順。學者識得認取，無往不可。故子謂伯魚云云。」

問齊家。先生曰：「家極難齊，齊則天下易治。婦人家他不識書字，任一己之私。若順得來，於理有礙；順不得來，他便怨恨。此堯以二女試舜。唐太宗雖是英明之君，亦止外面做將去，此所以爲伯。」

問子見南子。先生曰：「沈晦問尹彦明：『今有南子，可見乎？』尹曰：『不可。』曰：『子學孔子者也，如何不見？』曰：『若某學，未到磨不磷、涅不緇處，故不敢見。』沈曰：『破我數十年積疑。』尹曰：『某恐出門後又疑了。』此可見尹之自得處。凡學聖人，如尹彦明方切實。」

陶杏垣談禪學，先生曰：「禪只是周一身之用，不能運用天下，學他無益。孔子曰：『夫我則不暇。』」又問禦盜。曰：「盜賊以法制他，他又生一法，法有窮。只是使民衣食足，便是正法。又要在上去貪官污吏，則正法方得行。孔子曰：『苟子之不欲，雖賞之不竊。』」問盜賊難使得化。曰：「若在上有處，自來就服。」因説近山先生在九江府，被賊擡去，神色不變，賊又擡回。此雖遭賊鋒刃，待之以誠，猶能如此。況平日處之有道，賊有不化者乎？

問知人甚難。曰：「然。如趙清獻公與周茂叔，同處不相知，及再見，方知茂叔也。務實者，不可以一言一事知他。」

克諧曰：「無事時心清，有事時心却不清。」先生曰：「此是心作主不定，故厭事也。如事不得已，亦當要理會。某中舉時亦是如此，後來雖事紛至亦不厭。」

王光祖執《唐史約》稾看。先生嘆曰：

「唐太宗萬世英明之君，作詩文皆有巧思。及納巢刺王妃，喋血禁門，言不顧行，巧處通不見了。」大器曰：「畢竟爲聰明所使。」先生曰：「憲天聰明，似不如是。」

問患功夫間斷。曰：「出手入眼處皆是功夫，焉得間斷？」

問《儀禮》、《周禮》。曰：「此周公傳心之要。孔子作《春秋》，本二《禮》而作。」

先生曰：「陳白沙徵到京，吏部尚書問曰：『貴省官如何？』曰：『與天下省官同。』請對坐即坐，無辭。此儘朴實有所養。羅一峰訪康齋，見起『御聘』牌坊，乃謂其子云：『不必有此牌坊。』不見康齋而退。此羅公高處。康齋，孔門之原憲也，而又有此乎？」

「昔者，尹彥明在僧房中，一年未曾妄轉動，雖置扇亦有定處，僧甚嘆服。學者當學此方可。」

先生曰：「人心要廣大，如天之無不覆，如地之無不載可。」大器曰：「心大則萬物皆通。」曰：「然。某又常言，謙虛則寬綽而有餘，矜夸則狹迫而不足。」

或問：「静坐心虛明固好，及事來，不免昏惰放逸，如何？」先生曰：「還是静時未虛明也。」

伊川舟將覆，無怖色，人或問之，曰：「心存誠敬爾。」同舟一人曰：「不若誠敬都忘却好。」先生曰：「此意見皆高，然不如指揮櫂人、柁人使順風也。」

或勸王光祖習舉業，光祖曰：「打破此關幾年矣。」先生曰：「某知其爲人，非是巢父那樣的，然其心必有所見矣。」

「交友當取其直，責善當巽其語。」

「人家兄弟不和，皆起於婦人。馬谿田

詩曰：『小牕莫聽黃鸝語，踏落荆花滿院飛。』甚切當。」

「今之學者，平日都能道仁義氣節，及遇小小利害便改移了，何以爲學？由是知高談者之無益也。」

先生講及各衙門制度精密，大小相維，嘆曰：「我太祖真聖人也，非漢、唐、宋諸君所及。凡事皆彼此頡頏，互相貫穿，故其法久而不壞，只在人善守耳。」

先生曰：「陳曰旦卒於太學，虧了章詔，盛寒天氣不憚往來，垂涕泣，親爲買棺收斂。一見陳卒於賢者之手，一見章爲朋友之忠。」

「孟子不及孔子處，還是學少有不同。孔子『祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土』，這般樣學，便與天地同流。孟子養『浩然之氣』，纔能求塞得天地耳。」

先生曰：「昔者聞有一僉事求見王蘟菴公，云：『西來一件爲黄河，二件爲華山，三件爲見先生。』王公云：『若做官不好，縱見此三者，亦不濟事。』這般高，不受人諂。」

「朋友相處，不可先有疑心横於中。若不相信，還是積誠未到處，未有誠而不動者也。」

「陶淵明、嚴子陵儘高尚其事，但淵明不及子陵，不免借盃中物自遣。若顏子，連貧亦樂而忘之，不形於言也。」

「學聖人要先讀《論語》，讀《論語》莫先講仁。仁至大而切，學道者不學此，則終身路差無所成。」

「曾子有弘毅之學，然後做得易簀之事。雖顏子『三月不違仁』，亦可並也。」

「顏子能聽聖人之教，如墾熟田土受時雨，故語之而不惰。學者只至於不惰甚難。

今學者但聞說及道，便思睡了，緣無領受之地耳。只是一片磽确生田地，雖有雨，亦流轉去不停矣。」

先生謂大器曰：「章詔有孝行，有學識，汝當取法。若於臨事危難處觀之，尤可見。」

「漢儒以反經合道爲權，還是因經行不得，只得用權，非反經而何？漢去古未遠，看書甚好，今不可便謂之非也。如舜不告而娶，正是反經合道處。」

先生曰：「昔陝城有二士，隆冬甚寒，過渭河來聽《易》，足凍破亦不知。」大器曰：「此與立雪意亦同。有志之人這般刻苦爲學，愧不能及耳。」

先生謂大器曰：「聖門弟子三千，聰明才辨不爲不多，惟回也愚，參也魯。及其用功甚勇，回則『四勿』，參則『三省』，乃卒能傳其道。汝今且究愚魯處是怎麽樣子。」

「堯舜之道，孝弟而已矣，只在行步疾徐間。如『孔子登東山而小魯，登泰山而小天下』，亦自卑近始。」

「『思無邪』功夫，於學者極省力，須老實下手做可。纔起念慮，便加省察，毋得使如野馬馳逐，向曲徑旁路走也。」

先生送學者至門，有一友請中庸大旨，先生笑曰：「中庸之理，廣大精微，非且行間便可講也。汝果欲求之，此出門間亦可見中庸。」

大器問：「僕僮多難使，不免暴怒。」先生曰：「昔張思叔詈僕，伊川曰：『何不動心忍性？』即此是學。且怒僕僮爲甚麽耶？」

「今之遊山水者，與山水全不相干，只資觀玩耳。惟仁智者而後有此相契氣味。」

「朋友不要厭他來往，無往而非學。見

讀《易》、《詩》、《書》的朋友就講求《易》、《詩》、《書》，見讀《春秋》、《禮記》朋友就講求《春秋》、《禮記》，見能知當時典故的朋友就講求當時典故。得之於心而見之於行，朋友自不廢學，何厭往來？」

先生謂諸生曰：「顔子當時未嘗應試，只做『不遷怒、不二過』之學，❶是以人到於今稱之。三年取一番進士舉人，有當日而泯者，有未用而泯者，有既用而遺臭者，何足貴？雖公卿三年間去若干，今皆何在？汝輩要激昂近思。」

諸生請先生遊高座寺，先生笑曰：「此豈是道理？去高座寺作甚！江南朋友多以安閑放逸習成氣象，去年雖與吏部諸僚曾遊幾處，皆有記語，多戒此事。今之相聚，當以勤儉相講，『終日乾乾夕惕若』猶爲不足，豈可放心盃酒山水間耶？」

先生曰：「爲學只怕優游。」大器曰：「此一回得一姪二友相講，他們聞之，甚喜不倦。」先生曰：「天下有資質的多，但未得良師友，皆誤了。蓋義理之在人心，特無人感觸之耳，一感觸便勃然興之矣。故伊尹思以先覺覺天下也。」

大器問動静不失其時。曰：「正是仕、止、久、速，各當其可。汝今且只於語默作止處驗也。」

「鼓之舞之之謂神，或風或雨，不可測度，而百物自生。如使民日遷善，不知誰爲之者，是聖人以神道設教也。吾儒當法天學聖，則廣大配天地，方能鼓舞萬民。」

「漢高祖識周勃可以安劉，知其器識重厚，動静光明耳。如程子曰：『我死而不失

❶「二」，乾隆本、四庫本作「貳」。

其正者，惟尹氏子乎！』故人之器宇最可見道。」

有一秀才問學，先生曰：「不知爾心下所欲在何處？」對曰：「平生務區區舉業科目耳。」曰：「科目大著裏，非小事。有千萬年科目，有數千年科目，有數百年科目，有數十年科目。」「如何？」曰：「千萬年科目，如顏、閔德行科；數千年科目，如程朱；數百年科目，如薛文清、羅一峰；❶數十年科目，做一官便了事也。」曰：「當今學者之所習，主司之所取不同，奈何？」曰：「天下廣遠，一科場中，也有幾個好主司，也有幾個好秀才。果有如孟子、程子者應試，决不遺了他。其文章果説人倫物理，精密透徹，即謂之善言德行，豈害科目也？」

江西有五人來見，先生謂之曰：「若等爲實學，動静當以禮。」一人對曰：「是横渠以禮教人也。」先生曰：「不特張子也，曾子亦然。雖孔子『克己復禮』，『爲國以禮』，亦何嘗外是？」

先生曰：「教汝輩學禮，猶堤坊之於水。若人無禮以堤坊其身，則滿腔一團私意縱横四出矣。」

先生曰：「觀諸生用心而不在言語者甚好，然只要熟，獨寢如此，獨餐如此，獨行如此。正如『丘之禱久矣』，與日月同明。孔子曰：『居處恭，執事敬，與人忠。』着着實實做，雖夷狄可行。」

先生謂諸生曰：「先王之禮不行久矣，一旦行之，觀者駭異，須賴知書者一講求。如孔子習禮於大樹下，雖叔孫通亦綿蕝習禮，此皆是『博學於文』。心下融會斟酌，是

❶「如」，原作「知」，今據乾隆本改。

『約之以禮』。」

先生曰：「『君子之道，造端乎夫婦。』曾作絶句云：『説到二南墻面處，何人知向造端尋。』其要只在正己。」

成之子吉初見，問：「有妄思，奈何？」先生曰：「心若妄思，還是不知止。『知止而後有定，定而後能静』，不到『止至善』也不算。然工夫一時難做，要自一心之微，至天下之事無不體驗，則柄欛在内。又須虚心，親賢取友。友在五倫中所係甚重，然不慎擇，若燕朋逆其師，燕友廢其學，如水之流趨下，最引人去也。」

先生曰：「國初都用老臣且久，是以天下治。如張紞、黄福是聖門之徒，與西漢人物不相讓，一味躬行。張字明秀，號鷃菴，陝西富平人，布政雲南二十年，爲吏部尚書。文廟繼統，在吏部後堂七日，不食飲水死節。黄字如錫，山東東昌人，撫綏交趾二十年，於今未有久任如此者。」

葉監生問讀書多忘却。先生曰：「還是未體貼。程子云：『古之經典，今之人事也。』若《禮經》，最切於日用。若《易》、《詩》、《書》，亦是人事。故《學記》曰：『善學者，師逸而功倍，又從而庸之。』蓋其能體行也。」

先生曰：「如管寧、茅容、孔明，皆聖門之徒也。管寧終身戴一破帽，信貫金石，是以漢儒多氣節。」故常謂諸生當自甘貧做。

威問：「讀《易》爲舉業累，不大省得，倒讀別經者好看。」先生曰：「所以學要脱去舊習，方能有新得。不然，真居楚而學齊語也。」

黄惟用問：「白沙在山中十年作何事？」先生曰：「用功不必山林，市朝也做

得。昔終南僧用功三十年，儘禪定了。有僧曰：『汝習静久矣，同去長安柳街一行。』及到，見了妖麗之物，粉白黛緑，心遂動了，一旦廢了前三十年工夫，可見亦要於繁華波蕩中學。故於動處用功，佛家謂之消磨，吾儒謂之克治。」

大器問：「敦夫云：『彦明某所願見。』思叔莫不消見否？見得不能尊賢取友也。」先生曰：「不然，只是私心，是面譽尹氏。尹氏何等心胸，豈能動得他？程子當時開示他，教他見友正，以友親，可以盡言，相觀爲善。」

先生曰：「某平日文章輕易作了。堯夫以墓誌屬明道，明道許之，太中公、伊川皆不許，蓋以與堯夫學不同耳。一旦明道步庭中明月，見得堯夫之學與此景象相同，嘆堯夫『可謂安且成矣』。以告，太中、伊川始許之作。」

先生因門人拜人不稟而行，曰：「吾人今日只以言詞相論，把行事背却在後，只管行去，不免差錯。如樂正子從子敖，雖舍館不問，孟子亦責之。」

先生曰：「今日占卦，雖爲行冠禮而設，得『風雷益』，『見善則遷，有過則改』，於諸君講學事亦相應，甚好。夫自今衣服、飲食、宫室諸費省做些，其祭器可做些。若能常一習之，當不令諸生耗財也。」

胡郎中論學：「急迫則不自得，若寛緩又優游。」先生曰：「先儒譬文武火，盡矣。先須要『終夜不寢』，『終日不食』，有這心腸，推却雜念，義理上手了，然後可從容。」

大器問：「與『勿忘助』一般？」曰：「也是，但不知怎能使『勿忘勿助』耳。」

衣服飲食，皆要見道理在。故無時非

禮，則非僻之心無自而入。大器問：「禮可以義起？」曰：「固是，要合人心。」謝汝中曰：「禮可以義起，東郭子答之甚好，曰：『協諸義而協則可，不協諸義而協亦可乎？』」

大器問：「太平公主，胡致堂云不當誅，如何？」先生曰：「此秀才説話也。當時宰相七人，五人出其門，用事而反，如何不誅！且周公尚誅管、蔡。」又問牛、李維州之議。曰：「李言取之爲是，牛守信爲非。」

涇野子内篇卷之七終

涇野子内篇卷之八

鷲峰東所語第十三

門人休寧胡大器録

希古問：「許魯齋仕元如何？」先生曰：「生於其地，不得不仕。仕元欲用夏變夷，規模亦大着。惟吾縣楊元甫不仕於元，魯齋嘗見其據禮，謂門人曰：『曠古墜典夫！夫能舉之，其功可當肇修人紀。』元朝作曆，遣太子致書，安車徵聘，如四皓故事。曆成就退，此意甚好。魯齋死後，分付不要請謚，當是其志或未能盡行，心亦有不安處，所以獨重乎楊也。」

薛仲常問：「文中子如何人？」先生曰：「古之人歟！當在游、夏之間。」又問：「擬經何如？」曰：「一代有一代之禮，一代有一代之詩。依三代類編，亦以見風俗之薄也。《易》曰：『擬之而後言，議之而後動。』如《中説》中有多少好格言。其模倣《論語》處，乃門人姚義攙入的。舊在解州，有王克孝者批點删定一本，頗好。仲常若見之，當破其疑矣。」

陳世瞻問堯舜氣象。先生曰：「若求這氣象，不在高遠，便就汝適間一言一行處求之，則滿目皆此氣象。如程子云：『會得時活活潑地。』打那裏做起？必參前倚衡，則仁道全體在此，堯舜氣象在此。」世瞻曰：「在生一二分不敢望。」大器曰：「若一二分不敢望，便一二毫不能到。」世瞻曰：「惟老先生常有此光景。」曰：「常有此光景也難。

但或早起夜睡，或身之所爲，或言之所發，點檢不敢放過，有差失處則不憚改。若擴然太公，物來順應，則某豈敢？願思慎亦常似我這等行可。」

先生謂大器曰：「尔好將《論語》説仁處類成一書，時常推求，是爲學大關鍵。世瞻歷舉爲仁之説以對，先生曰：「若這等却是借别人身上的來説，不曾反諸身做也。孔子曰：『我欲仁，斯仁至矣。』」

應德問：「觀喜怒哀樂未發之前氣象，如何觀？」先生曰：「只是虚静之時，觀字屬知屬動，只是心上覺得。然其前只好做戒慎恐懼工夫，就可觀也。」

唐音問：「學只是存天理？」先生曰：「不知如何存也，存天理亦有幾様。」應德問：「如何？」曰：「如彼此相對時説好話，固是天理，若心下又想别個道理，亦是天理。又如在官盡官事是天理，又却想家中事，亦是天理。惟不能致一，連所説所盡天理皆壞矣。如此，亦謂之存天理乎？」

先生謂希古曰：「汝讀禮，可將古之典禮與今之典禮比合。孔子學三代禮，而曰惟從周，即是博文約禮意。」應德曰：「如此看禮，省了多少力也。」

唐音問：「無事時如何主敬？」先生曰：「孟子説得好：『必有事焉，而勿正勿忘。』安得有無事時？」

唐音問：「師曠，孟子取其善審音。及其侍鼓鍾，平公於子、卯飲酒，何足爲審音？」先生曰：「師曠只省得聲音高下節奏，若杜蕢之諫處，反得審音之實者也。使師曠而兼乎此，不止爲樂師矣。」

有一官言二十餘年仕路淹滯者，先生曰：「前半截也不要管他，後半截也不要管

他，只做今日的官。」其人深然之，且稱其言於他人。先生以爲能深相信也。

希古問：「門人葬孔子，用三代之禮，豈孔子本心？」先生曰：「然。孔子曰：『縱不得大葬，寧死於道路乎？』但門人尊孔子，難以孔子本心論也。辟如周之追王大王、王季一般，在亶父、季歷則無此心，在文王、武王則有此禮。」

大器問：「伏生九十餘，猶口誦《尚書》以傳其女子乎？」先生曰：「挾書之禁未盡除也。這等人亦是賢者地位了。漢時不但儒者好學，就是文帝遣鼂錯詣伏生之家，口受《尚書》，後世亦未之見也。」

陳世瞻問水之潮汐。先生曰：「不過天地間陰陽升降耳。即是通乎晝夜之道而知，猶人之語默夢覺也。」又問：「四海九州之外是甚麽？」先生曰：「未知六合之內，焉知六合之外？莊子亦説得好，曰：『六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人議而不辨。』莊周且爲此言。」世瞻問海運。先生曰：「求諸海運亦末矣。」又曰：「事勢不得已如何？」曰：「吾人求免乎此而已。汝不問人運，乃問海運。」

陳世瞻問：「元世祖恐不當祀乎？」先生曰：「如何不可祀也？有百年天下，其始雖夷，取天下雖非湯武，然亦有『爲天地立心，爲生民立命』處。這個血脉，亦與堯舜之心相通，但其道未廣大純粹耳。」

先生謂諸生曰：「信乎天理在人心。唐太宗釋重囚，儘近仁。」陳世瞻曰：「刑罰施於小人，信義施於君子。」先生曰：「若這事，亦可見信義可施於小人。」世瞻問：「先儒説縱因知其必來，因來冀其必釋。如何？」曰：「此過論也。先儒史斷多有錯説，若身

處其地，又不知怎麽的。論事只求通物理則可，索過差則不可。」

先生嘆曰：「今人讀經書，徒用以取科舉，不肯用以治身。即如讀醫書，尚且用以治身，今讀經書反不若也。」

南昌裘汝中問：「聞見之知非德性之知？」先生曰：「大舜聞一善言，見一善行，沛然莫之能禦，豈不是聞見？豈不是德性？」「然則張子何以言不梏於見聞？」曰：「吾之知固本是良的，然被私欲迷蔽了，必賴見聞開拓、師友夾持而後可。雖生知如伏羲，亦必仰觀俯察。」汝中曰：「多聞擇善而從之，多見而識之，乃是知之次也。是以聖人將德性之知不肯自居，止謙爲第二等工夫。」曰：「聖人且做第二等工夫，吾輩工夫只做第二等的也罷。殊不知德性與聞見相通，元無許多等第也。」

裘汝中説：「事到面前不能泛應，還不是一貫。」先生曰：「一貫先要逐事磨煉，如十事中雖不能一一做過，也要盡得數件，方可類推。此非小事，曾子不知苦過多少事，孔子後方與他説一貫。今無孔子之質，又無曾子之學，遽要一貫，豈非妄想？」

一日有太學生二人來謁，其一人曰：「上古無書，六經是聖人寫的行事粗迹，可見萬事只是一個心。」先生曰：「可知道是一個心，但人要自察，要講論，又要虚心平氣，義理自見，不可先横一説於中。是以陸子與朱子辨論，面頸發赤，縱説得是了，其道已忘。」是時先生正飯未了，請二子加飯，對曰：「諾。」然一生又放下箸矣，先生笑曰：「《禮》曰：『主人未辯，客不虚口。』人怎生不要聞見，怎生不要六經？」

仲常問：「賈誼獻策，未必不是。」先生

曰：「但賈誼不如文帝。文帝先要生養安息，故爲政只是養民爲先。」旂曰：「是以孟子先井田。」曰：「然，這便與我們爲學一般。孔子曰：『繪事後素。』子夏曰：『禮後乎？』爲政之先井田，猶爲學之先忠信也。」

石希孟問：「人於父母，生無以爲養，死無以爲葬，何以處之？」先生曰：「古之人有行之者，江革行傭以供母，董永賣身以葬父，未爲無養無葬也。」

希孟又問：「楊子雲之言亦好否？」先生曰：「但言不顧行。」希孟問：「程子曰，楊子才短，其過少。」先生曰：「楊子仕王莽，一身渾是過。」

石希孟曰：「宰予問仁，憂陷害，又短喪，又晝寢，聖人也有這樣弟子？」先生曰：「此是宰予誠心直道處，還是聖門高弟。唐宋諸儒多有掩護不暇者，心中多少委曲，不肯便道，只揀好的講。故論人須觀其所由，庶不差。」

張其怡問：「邵子數學，何故程子不取？」先生曰：「程子以爲凡事推數，都要趨吉避凶，則人不肯盡人事。孟子曰：『夭壽不二，❶脩身以俟之。』故不取也。」

先生語大器曰：「今日方講《述而章》，黃生却執《衛靈章》來問，坐忘一至於此。他們皆笑他，不見汝笑容。就此磨煉，處處到了，便是致曲，人多忽略過也。」大器曰：「昔龜山作課簿，記日用言動視聽是禮與非禮者，如何？」先生曰：「孔子且云下學而上達，古人作人，未嘗不自淺近中來。昔漢成帝后趙氏善容儀，有班婕好者，帝召升車，婕好曰：『豈敢有玷於帝車？』趙氏一日行

❶「不」，原重文，據《孟子·盡心上》刪。

步失儀，諸妃皆笑，惟班婕妤斂容不笑，若罔聞知。帝見之，喜曰：『人之脩德者，其苦心如此。』」

問：「宋時賢人輩出，多有方所。」先生曰：「一地方怎能得？如周子湖廣人，二程洛陽人，張子陝西人，朱子新安人。四五百年，生得數人而已。孔子曰：『才難，不其然乎？』然今不可爲地方限量，當以聖賢爲必可至。」

許象先問：「『樂在其中』與『不改其樂』，『樂』字有深淺否？」先生曰：「汝不要管他淺深，今日只求自家一個樂耳。」大器曰：「然求之有道乎？」先生曰：「各人揀自己所累處，一切盡除去，則自然心廣體胖。然所謂累處者，不必皆是聲色貨利粗惡的，只於寫字做詩，凡嗜好一邊皆是。程子曰『書札於儒者事最近，然一向好着，亦自喪志』可見。」

問：「孔子五十學《易》，如何學？」先生曰：「此知天命時。他人學《易》，多在象占上，孔子仕、止、久、速，各當其可，在象占外學。」

十月十七夜，先生召大器進見，賜茶。大器出席，周旋取茶，因謂曰：「汝回奉親敬長，便只是這周旋取茶道理，無別處求也。」

章詔、陳昌積同大器雪夜侍坐，先生曰：「聖人之學，只是一個仁。顏子是聖門高弟，三月外又違了仁。汝三人試今夜將仁一體看。」明日進見，詔曰：「只在克己，將難克處克將去。」昌積曰：「擴然太公，物來順應。」大器曰：「己欲立而立人，己欲達而達人。」先生曰：「却不然。宣之體仁，却在樂上，每見其多憂，只是擺脱不開，須要心胸寛廣，有洒樂氣象可。子發體仁，却在守之以謙，持之以敬。孺道體仁，却在『多識

前言往行，以蓄其德』。」諸生曰：「先生對病發仁，敢不佩服！」

何克明問：「今之守令未久轉遷，是以百姓多困。」先生曰：「然。但貪污守令一日在位，民便受一日之害；在位三年，民便受三年之害。其要只在得人。」

戴光問：「《易》卜筮何如？」先生曰：「《易》專言正心、脩身、齊家、治國道理。後世以吉凶禍福言，便小看了《易》。《易》，變易以從道也。」

先生問黄沐：「與葛子東可數相見否？」對曰：「聞子東往莊上讀書。」先生曰：「知所奮勵，便可進學。平日只被名頭牽倒，後來聞巡撫召見，數次不出，儘是高處。顔子在陋巷，當時豈無貴顯？未曾見一到其門。孔子不枉見諸侯，子東若立得脚定，當見有進也。」

戴光問：「夷、惠與周、程、張、朱如何？」先生曰：「夷、惠還是聖人，數子却因孔孟之道擴充去。」問：「孟子奚曰『隘與不恭，君子不由也？』」曰：「推其極而言耳。」問：「既是聖人，又降志辱身，何也？」曰：「此正是聖之和者，近乎『涅不緇、磨不磷』處。」

戴光問：「漢儒太穿鑿？」曰：「不然，其來歷還是孔孟遺意。後來周、程、張、朱非此不能訓詁，至於義理，自家主斷。漢儒間有一二處穿鑿，又門人相傳失真。如我與諸生講論言語，三四人録下，中間也有寫得是的，也有寫得想象的，也有寫得差錯的，便有高下深淺。是以相傳愈廣，失旨愈多。學者貴乎得心爲難，語録次之。」

先生曰：「《易》之意，都在言外看可得。《旅》：『射雉，一矢亡。』蓋矢比利欲，雉比明

德，如去利欲，便得明德。若只在象上拘溺，就看不去了。」

戴光問：「文帝殺薄昭如何？」先生曰：「薄昭是母之弟，若殺之却大忍了。諸生試處之。」大器對曰：「法不可不殺，情實可矜。莫若流竄之，如何？」先生點頭曰：「此處甚好。殺漢使者，未必薄昭手刃，其左右必有先舉者，當收誅之。但安置昭於遠地，庶幾國法不失，母心亦可慰。仁之盡，義之至也。」

先生謂大器曰：「昨問任泰，云：『王克孝在家造小書屋，中祀孔子，擇從祀如顔子數人。自讀書不輟，又教族中子弟數人。』某聞之，真喜而不寐。」

大器問：「《文中子》說：『内不失貞，外不殊俗。』此深有見。」先生曰：「此文中子力行之言。人若不先實學，徒立標的，四方八面亂箭交射，無躲避處。故古之成材也實，今之成材也僞而已。」

仲常、子虚問發憤忘食。先生嘆曰：「不可作題目看過。聖人實實做去，一日間不過憤樂耳。理未得也，『發憤忘食』，則『終日不食，終夜不寢』；及其既得也，『樂以忘憂』，則『疏食飲水，[1]曲肱而枕之，樂亦在其中矣』。學者須求聖人憤樂始得。但今人一日亦有個憤樂，不知憤甚麽、樂甚的。聖人只是工夫不間，吾人雖知憤樂了，又或是工夫間斷，是以數百年常無聖人也。」

陳子發問：「文帝不及賈生？」先生曰：「文帝優於賈生。閭閻厭粱肉，阡陌之馬成群，然後改正朔、易服色未遲也。諸生今廷試，都依這樣發揮於策上，方見實用處。」

[1] 「疏」，原作「蔬」，今據四庫本及《論語·述而》原文改。

二月一日，先生來寺中，有一生曰：「生雖讀書，性却好忘。」曰：「非是性好忘，還是心好忘。吾人形體是血肉，與理扞格不相入，須要操存此心，動静語默通照管得來，則讀一句得一句用。譬如一屋，鎖鑰關住了，然後所得東東西西不得出去。孟子亦只是勿忘耳。苟能於日夜間思量何處與聖賢同，何處不同，自然『終日不食，終夜不寢』。」又曰：「自幼易誦易忘。」曰：「誦時勿作容易，可作做難的用工。便譬諸行事，如水歸海、火鑠金然。孟子居安資深，左右逢原，也是這個學。」

江西有一星士見先生，問鬼神有無。先生曰：「若無，却元有鬼神二字。」士曰：「某處實有鬼火。」曰：「容是眼花。」對曰：「此親見之。」曰：「還其人所存不正，若正人君子，所行與鬼神通。孔子曰：『丘之禱久矣。』又焉見鬼火邪？」又問：「文官幾代科第，武官幾代封侯，或脩行中來，或神仙中來。」先生曰：「不然，這樣人是間氣偶然所鍾。又存心有大小，立功有厚薄。如魏國公與國咸休，蓋莫之致而至，莫之爲而爲。這等命却非星士所能算，若可算，又非星士也。」

先生過寺，胡賦抄完王光祖所選《文中子》，呈先生。看到中間「邳公好古物，鍾鼎、什物、珪璽、錢貝皆具。子聞之，曰：『古之好古者聚道，後之好古者聚財。』」因謂大器曰：「古物甚勿好，不但喪志，且作孽。昔有《清明洛水圖》，宋朝學士作，有太監用八百金買去。此太監貧乏，他人用四百金又買去，送一天官，討美官做。將朝廷爵禄買古畫，是死有餘辜。後朝廷又抄去，今又入某人手矣。正是『舊時王謝堂前燕，飛入尋常百姓家』。」

一生問：「釋氏打透聲色關如何？」先生曰：「如何打透得！『賢賢易色』，『吾未見好德如好色』，這樣言語便平正。從古聖賢自男女飲食做工起，吾儒作用與釋氏全不同。充釋氏之學，草木而後可者也。」

葉子大看先生文，嘆曰：「躬行之言，自使人感發。看他人文非是不好，但不能感發某耳。」先生曰：「某不能文，但『修辭立其誠』。爲學便欲以義開士之心，爲政便欲以利濟人之身。有這點心，平日甚激切，是以人來問文者，以是答之耳。」

有一名公曰：「近日對某講學者甚少，惟某人耳。」先生笑曰：「程子説韓持國曰：『公當求人，倒教人來求公邪？』若爲這道講，須下人去講，不然，有道者他肯來尋公講邪？」又曰：「某尸位，未嘗建得事業。」先生曰：「不然。賢人君子在世，不必拘拘如何是建功創業，但一言一動皆根道理，在位則寮屬取法，在下則軍民畏服。又使天下之人知某處有某公在，卒然有急可恃，有何不可？」其人曰：「若是，不可不慎矣。」

顧東橋論人不務農，地多荒了，且上新河圩埧斷廢不修。先生曰：「天下勢而已矣。如北方田土出幾多征求，是以人多逃走，田多荒了。若新河，一間門面便得一二十金，耕田得利幾何？必將逐末者少抑之，人方肯去務農。又如夏建官惟百，周便三百六十，於今豈止千萬？下至吏卒，皆食民之力者也，不可無斟酌損益。」

程惟時問：「東橋論今天下徒尚繁文，如朝覲一事，天下州縣各出一項錢糧上京。若將州縣皆附之府，如古之附庸，有何不可？」先生曰：「此是大禮，如何可廢！如過用錢糧，謂之弊政，只可革去，不可因噎

而廢食。且三年一朝，四海九州皆梯山航海，咸知尊君親上之禮。不然，山州草縣過三年，又過三年，久則人民不知有一統氣象矣。此亦愛禮存羊之意也。」

先生謂大器曰：「人曾用功過的，見他人動静語默，或得或失，一見便識得破。若宰相，如何不知人？其或有不知處，則未之學耳。」

先生曰：「陳楝塘今日來會某，某與言『致曲』功夫。楝塘問：『與「擴充」、「慎獨」一般否？』曰：『也是。孟子曰「可與言而不言，是以不言餂之也」云云，這細微曲折處他人不知，而己獨知之，非慎獨而何？』楝塘曰：『近石廉伯寄書云，若每在事爲上做工夫，便支離了。某不以爲然。』曰：『孔子曰執事敬，孟子曰必有事焉，將孔孟非歟？』」

張其怡問：「昨看伊川獻策，不無疑焉。」先生曰：「此賢者仁心激切處，不避嫌疑。如爲時事獻一策，其言行使民得福，不能行也罷。譬如今人與同府同縣的人能推愛，再推一步便不能，乃己私遮隔了。聖門之教，只是一個仁，惟顔子能『克己復禮』，方許『三月不違仁』。如《西銘》言仁，言天下之長皆吾之長，天下之幼皆吾之幼。是以古今聖賢『欲並生哉』，上書之志亦大著裏。」

涇野子内篇卷之八終

涇野子内篇卷之九

鷲峰東所語第十四

胡大器問：「《漢書》多難看。」先生曰：「如汲黯、董仲舒、茅容、管寧諸子傳，先取作一編，時常便覽，以作志氣。不爲文章計，亦自不難。」

方秀才拜先生，祭茶，先生曰：「茶不必祭，祭酒則可。酒，尊者祭過亦不消，且禮者宜也。父子不同席，若父喜命坐則坐，亦不可拘泥。」

問存神。曰：「如『舜選於衆，舉臯陶，不仁者遠』，便是神。何也？蓋舜所存，特舉一臯陶耳，而不仁者便遠。此處不可測度，這般神，非舜至明不能知，非舜至公不能行。《易》曰：『鼓舞之謂神。』舜提起一個臯陶，便是鼓舞之具。千百年之遠，千萬人之衆，皆没他這個手段，非神而何？」

問「反身而誠」之樂。曰：「『萬物皆備於我』，反身有欠闕處，心自不安，怎生得樂？如今日行一事，接一人，稍有不足，雖睡也不寧，必反求諸身，物物各得其所，内省不疚，何樂如之！這樣工夫，非一蹴可到，誠能恕上做將去，久可到此地位。雖夫子『樂在其中』，顔子『不改其樂』，亦將『反身而誠』始得。」

先生謂大器曰：「汝與曹、汪二生同飲食，舉盃起起亦須不忘道理。『君子無終食之間違仁』，正謂此。」

江陰一人説劉大尹欠明敏。先生曰：

「劉尹，某所取士也。作《書經》意甚好，某意他日必能恤民，是以取之。作守令要其政悶悶者，不專在明敏。若重厚安閑而民不擾，自好。」

一生以「正學」名語録，來呈。先生曰：「不可。他人見之，汝學正，我學固不正邪？張子作《砭愚》、《訂頑》，伊川曰：『是起争端。』改爲《東銘》、《西銘》。」遂與改「鷟峰東所語録」云。

大器問：「不務科目如何？」曰：「言辭如孟子，德行如閔子，就無科目亦何妨？自有無窮之樂。」

中秋夜侍飲畢，大器行堦下。先生仰視，曰：「好個明月！昔日有絶句云：『江城此夜月初圓，照透窗紗人未眠。好約東鄰同玩賞，四無雲霧止青天。』」後人求草書者，常書此以答。

先生因諸生失容者，曰：「『居處恭』，性命就在中間。」朝曰：「宋獻可來訪，與説道理，忘却酷暑。」先生曰：「收斂身心之功如此。」

鄭若曾問：「人莫不飲食，鮮能知味者何？」先生曰：「飲食知味處便是道，人各且思之。」大器對：「不以飢渴害之。」曰：「然。」適茶至，鄭讓汪威，先生曰：「此便是知味處，汝要易見道，莫顯於此。」鄭曰：「如此何謂知味？」曰：「威長，汝遜之故也。不如此，只是飲茶而已。汝資質暗合，分明是道。如左袂長右袂短，便不是。今學者寬衣大帶，裝成堂堂樣子，與道不相干。且聖人『顧視天之明命』，❶滿目皆是道理，鳶飛魚躍，活潑潑地。」大器問：「開目便錯了，何

❶「視」，乾隆本及《禮記·大學》作「諟」。

謂？」先生曰：「『非禮勿視』云云。」又問：「『致曲』心粗，只是心不存否？」先生曰：「然必以集義爲事，自是勿忘。譬飲茶時如此，不飲茶時亦勿忘，此謂『戒慎』。講着就此下手做去，有着落，有持循。」

鄭若曾問動静。先生曰：「動静以時而言，亦以事而言。静字不是死的，方『戒慎』便是動矣。獨則耳聞不得，目見不得，又無形容可狀，當屬己，若人不消説了。『慎獨』無有作好作惡，無纖毫私意便是。某常講，『致曲』即是『慎獨』。子思推原學問大根本在『慎獨』，故『致中和』便能『位育天地萬物』，原同一氣來歷。聖人自有『中和』，學者必先『慎獨』而後有此。」

問：「『費隱』分體用否？」先生曰：「此體用分不得。指門腔是體，爲人出入是用；燈能照滿室是用，光是體。此極言君子之道大也。先舉衆人與天地聖人而言，後又舉盈天地間飛潛動植而言，皆是道也。」「自何處做起？」「造端乎夫婦耳。能乎此，便與天地萬物爲參伍。」

問「誠之不可掩如此夫」。曰：「此如孔子曰『丘之禱久矣』一般。『孝弟之至，通乎神明』，故實理得於心，發言中節，周旋中禮，可以質鬼神，可以並日月，可以格祖考。夫何故？己心元與鬼神日月祖考一氣也。」

大器曰：「諸生聽講後皆鼓舞，喜其有得。」先生曰：「省得就此下手，着力做去，進退不已，日入於高明。勿但喜其有得，而又失也。」

學者欲觀天文，先生曰：「何必然？當切問近思。曾見尹和靖詩云：『能言未是難，行得始爲難。須是真男子，方能無厚

顔。』與某意正合。只要力行，若尹子又何嘗講天文耶？雖然，古亦有觀天文者矣，如伏羲仰觀象於天，必近取諸身，如此觀天文却不妨。」先生看薦尹先生章疏，嘆曰：「一個布衣如此，只是積誠所至。」大器曰：「尹先生讀參也魯，叉手起曰：『某也得魯字力。』」曰：「尹氏之於程門，猶聖門之得曾氏也。故學者雖魯不妨，只要立志耳。」

先生謂大器曰：「彦明語録皆是行事之實，上蔡論天地論鬼神雖精，亦頗遠。惟中間説『惺惺法』，别後去一矜字甚好，與尹氏似也。看前人言語，亦要揀擇。」

問堯舜「於變」、「風動」。曰：「堯舜一心只是愛民。自家茅茨土階，投珠抵璧，禁作漆器。故堯舜之世，錦綉玉帛無所用，是以『於變時雍』，『四方風動』可愛。吾人安得見唐虞這個美風俗？天下之大不可見，且須使一家風俗之美，當自家一身做起，只要自處得淡薄些，長老處厚些，兄弟處厚些，積誠久自感化。」

何叔防問南北士習不同。先生曰：「勿論南北。南方如濂溪、南軒、延平、晦菴諸賢輩出。當時有僞學之禁，朱子在朝只四十七日，周子終於小官。天下風俗至此，豈可論南北耶？」

城又問：「今學者亦多惡人講學。」先生笑曰：「汝亦爲人所惡乎？足見汝學問進處，是拔乎流俗矣。不然，則一個身心不知安泊何處。孔子曰：『不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。』」大器又問：「見惡於同門友何如？」先生曰：「求結金蘭之契方可，爲友所惡，則無所容也。」

問：「『躍如』、『卓爾』相似否？」曰：「亦相似。此隨時變易，無私心方見的。」叔

防曰：「亦難見。」曰：「不知汝有多少念頭也，故難。某今如衣服爲身謀者亦忘了，只當官或不能盡職，恐言差恐行差則有之，故嘗略窺見景象耳。如馬伯循先生便省得，某見輒不及。穆伯潛先生曰：『馬伯循甚可愛。』」

鄭若曾曰：「做工當自不動而敬始，爲第一着。」大器以爲意甚好，恐初學遽難。先生曰：「若做得去，甚好。」鄭曰：「慎獨不能造聖賢，是落第二着了。」先生曰：「此却迂闊，陷於高論矣。」

先生曰：「『夫乾，確然示人易矣；夫坤，隤然示人簡矣。』張子曰：『糟粕煨燼無非教。』孔子曰：『吾無行而不與二三子，是丘也。』皆是一意也。」

問財成天地之道，輔相天地之宜。先生曰：「只是因時制宜耳。如元朝以貪官污吏而亂，我太祖遇劉伯温、徐達輩，誅殺貪污以致治。如漢高時，民遭干戈瘡痍，至文帝遇周勃，便生養安息。故曰『地天交，泰。後以財成天地輔相』云。」

先生問諸生曰：「汝輩在此，衣服飲食須要儉省，積久後便得其父兄懽心，就是問學也。」又曰：「禹無間然三事，人若做得這三事，便是大禹了。」大器曰：「自古聖賢須從這裏過，觀孟子論天降大任於是人，尤可見。」

先生曰：「《尹和靖文集》汝看過否？」大器曰：「亦曾看過。若定夫輩，後來多流於禪。」曰：「然。故伊川言：『某死而不失其正者，惟尹彦明焉。』且自涪歸，嘆學者多從佛學，故孔子曰：『得見有恒者，斯可矣。』」

先生曰：「樊少南甚明爽。」有座客曰：

「某人勸某人，某人今果去矣，某人方好了也。」先生曰：「從前面已自好也。」座客又辯。少南曰：「先生言自明白。」大器曰：「省得人說話甚難。」良佐曰：「此來方會得先生說話。在孔門，惟顏子『於吾言無所不悅』，『語之不惰』，故『與回言終日』。若子貢省不得，則曰：『夫子不言，小子何述？』子夏省得過，方肯篤信聖人。」先生曰：「這却不可如此比擬。」又問：「《論語》一書，近來甚喜看。」曰：「當意外看，未有知而不好，好而不樂。如十九篇是言之一貫，《鄉黨》一篇是行之一貫。即『衣前後，襜如也』，中間多少道理！是以孟子學之，左右逢其原。」

先生謂汪威曰：「大器在柳灣，不似今自家說得話。❶人只要好學。程子曰：『不見意趣，必不樂學。』若擴充去，還大着遠着，充塞天地之間亦在此。」汪威曰：「大器與人能因事規戒，又且善道之。」先生曰：「大器能以直言規人，汝能受大器之直言，皆可謂庶幾乎。」

應德問：「《月令》甚瑣碎，不可看。」希古說：「歷歷可行。」先生曰：「還應德說是。只如《尚書》『撫於五辰，庶績其凝』便好，若十二月便難行。又如劉向云某事應、某事失，反使人君不信。」

大器問：「功名富貴，寔是一途？」先生曰：「古之功名，爲天地立心，爲生民立命，爲萬世開太平，轉乾旋坤，繼往開來。今之功名，富貴之標的也。」

先生謂程爵曰：「功名得之不得，有命。」爵曰：「儘安命，只恐父母心不喜。」先

❶「今」下，乾隆本、四庫本、嘉慶本有「日」字。

生曰：「固然，父母望子中舉甚切。若中了，爲官不好，父母亦不安。且父母豈不欲子爲聖爲賢？其望子之心，儘無窮盡矣。人子却又不肯體此。」

吕時耀問：「平日曉得『戒慎』、『恐懼』，臨事對物，畢竟引之而去者何？」先生曰：「還是工夫不熟。程子曰：『爲氣所勝，習所奪，只可責志。』」又問范文正公爲人清苦。先生曰：「甚好襟懷，做秀才時便先天下之憂而憂。若士志於道而耻惡衣惡食，不甘清苦，便不可與入道。莊子曰『嗜欲深者天機淺』，説得好。」問：「人心不公，其故安在？」曰：「勿以喜怒爲愛憎，勿以同異爲賢愚。須克去己私，方得長進。」

問人多惡聞過。先生曰：「仲由喜聞過，爲百世師。湯『改過不吝』。周子曰：『人大不幸不聞過。』昔簡子之臣尹綽、赦厥，簡子曰：『厥愛我，諫我必不於衆人中；綽也不愛我，諫我必於疑衆人中。』❶尹曰：『厥也愛君之過，不愛君之醜也。』孔子曰：『君子哉尹綽！面訾不面譽也。』此可以觀聖賢之别。」

有一相當國，其弟過陝西，與對山曰：「某迴京與家兄説，薦舉起用。」對山笑曰：「某豈是在某人手裏取功名的人？」先生曰：「此亦可謂慷慨之士。」或曰：「但欠中道耳。」曰：「士但有此氣象在，亦脱俗，怎能勾便中庸也？」

問：「程子曰：『學者全要識時，若不識時，不足以言學。』」先生曰：「這幾句説得純粹。」又問「顔子陋巷自樂，以有孔子在焉」，曰：「這幾句似覺争差，將顔子忘世非

❶「疑」，疑衍，四庫本無此字。

仁乎？」

大器問：「今有女家父將喪，男之父母即使子迎女過門，又欲子完親，如何？」先生曰：「禮：女在途，而女之父母死，則女反。若女過門，母死，不復反。今女父母將喪，迎嫁皆非禮，而況於完親乎？」

先生見林穎氣象從容，指謂大器曰：「人動静從容，言語安詳，不惟天理合當如此，且起觀者敬愛，就是學問也。學者不可無此氣象，但須要先有諸中耳。」

先生謂克諧曰：「近與學者論『致曲』，凡事致其委曲，纖悉合當處纔是工夫，無處無之也。」欽夔曰：「『誠形著明』、『動變化』與『定静安慮』如何？」先生曰：「『定静安慮』主在己言，『動變化』却及乎人物而言。」曰：「『動變化』，其在『慮』之後乎？」先生曰：「然。」曰：「『致曲』工夫，權變俱在耶？」先生曰：「未可先便説權，然權亦在其中。」曰：「『誠明』就爲盡頭？」曰：「『致曲』工夫就便是『明誠』盡頭。」

夔問：「忿懥、恐懼、憂患三者，其情若同，而好樂一焉，何也？」先生曰：「三者亦不同。恐懼在事變倉卒之臨，憂患在平時雜念之起，忿懥則程子所謂人情易發而難制者惟怒爲甚。蓋與好樂本四件也。」又問：「忘怒觀理，理有是非，非則已矣。是亦當發乎？」曰：「理當怒而不發，非是也。」又問：「怒雖當發，若能觀理則氣亦平，而分數不至太過乎？」曰：「然。」

夔問：「《象山文集》看來多鶻突。」先生曰：「自是高明的人。」曰：「《荆公祠堂記》論荆公亦甚纖悉，言荆公志節必爲孔孟，勳績必爲伊周，惜哉！公之學足以負斯志，而不足以遂斯志；敝斯義，而不足以究斯義

也。而元祐諸臣或謂變其所守，或謂乖其所學，是尚得爲知公者哉？故上不足以取信於裕陵，下不足以解公之惑，反以固其私而成其意也。」先生曰：「做荆公文字，只好論荆公得失。元祐諸臣排學，是非自合於司馬君實諸公文字上見之。且荆公志雖高邁，節雖廉潔，然必爲孔孟，則何可得？蓋其所學實非孔子之學。若荆公無意、必、固、我，安肯必變新法？至若伊周勳績，又全然無矣，亂天下、亡宋室則有之。象山此記却偏。」

有一生買得《唐百家詩》，問於克諧。克諧曰：「不暇看也。」先生曰：「不惟不暇看，亦不必看。唐詩題目多不正大，且煅字煉句夸多鬭美，無益於身心。一家詩已害事，況百家詩乎？」

有一生之先人亡二十餘年矣，一日來求墓志。先生曰：「當着墨黲淡衣服，不然只是不能致曲。昔將軍文子之喪，既除喪而後越人來弔。主人深衣練冠，待於廟，垂涕洟。子游觀之，曰：『將軍文子之子，其庶幾乎！』亡於禮者之禮也，其動也中。」

張其怡問：「吴草廬今去了血食如何？」先生曰：「他是宋進士，又仕元朝，又無建立，去之亦可。」其怡曰：「生於其地，不得不仕。」曰：「此則許魯齋是也。吴本生在江南，其初猶未爲元所屬。」

時耀問：「收『放心』在何處？」先生曰：「須於放的處去收，則不遠而復矣。」

大器問：「龜山語録不如上蔡明白。」先生曰：「各有所得處。上蔡行事處多，龜山論講處多，然皆不如尹子之切實。」

大器問：「尹和靖云：《中庸》自『祖述』而下至『無聲無臭』，言孔子之大；《鄉黨》一

篇自始至終，言孔子之小。似過於分別乎？」先生曰：「其實分不得，不知其大者皆小也，其小者皆大也。」

先生嘆爲學之難，曰：「朱光庭在宋朝，出入恭敬，蘇東坡常戲與人言曰：『何日打破這個敬字。』❶程氏之學不行，蘇氏梔之也。❷蘇負文章，又有時名，其設心如此。」

林子仁之叔父待子仁如子，既喪矣，子仁甚哀戚，欲重禮報之。問於諸名公，諸名公曰：「先王有定制，無如之何。」一日服吉衣來見，謂已過一月假也。先生曰：「當去此衣，制齊衰以盡情。」子仁遂行之。

揚州有五士謁先生，中間一斬衰者，問太極剛柔。先生曰：「太極剛柔只在目前，不是高遠的。如居喪未葬讀《喪禮》，既葬讀《祭禮》，便是太極剛柔。如此講求，方不涉於虛無。」後其人杜門守禮以終喪。

先生謂大器曰：「千慮萬思不如一靜，千變萬化只在一心。」大器曰：「靜，無欲之謂；心，如谷種之謂。」又曰：「心上起經綸如何？」先生曰：「那經綸固是心上起，但看怎生樣起。」又問，曰：「就在谷種上生起。」「谷種焉能生？」曰：「仁而已。」

先生觀我太祖作《閱江樓記》，嘆曰：「信非詞臣所能及。且停止閱江工作，而曰無一人來諫，真聖人也，當時諸臣萬倍不及矣。試想像是何等胸襟，是何等創造！」

諸友贈王朝二卷，請書大字。先生乃一書「朋友切偲」，一書「言而有信」，且曰：「不但行之者如此，送之者亦當如此。」當時諸生俱惕然。

❶「字」，原作「子」，今據乾隆本改。

❷「梔」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「厄」。

先生講「不虐無告，不廢困窮」。大器曰：「昔聞先王之教，加敬於瞽子方是學，此心隨處發見。在南京或泣途者，與之以錢；在蕪湖或夜乞者，與之以飯。若錢與飯或時不便，則此情若過不去一般。却憶昔日未聞教時，遇此樣人似全不相干涉。」先生曰：「甚好。知皆擴而充之，若火之始然。但不止敬此等瞽子也，凡無告無勢者皆瞽子也。」

希古曰：「程子說邵子苦心如何？」先生曰：「孔子『發憤忘食』，又曰『終日不食，終夜不寢』，不知如何景象？」希古曰：「聖人未必是如此，蓋謙辭耳。」曰：「最不會說謊的是孔子。且伏羲上古聖人，仰觀俯察。顏子是一個大賢，鑽堅仰高，瞻前忽後。楊子說顏苦孔之卓，何等苦心！今人都要捷徑求自在去了，是以不能入聖。」

問：「禮樂可分否？」先生曰：「不可分。禮樂乃行道的器物，道不過五倫，惟禮樂能舉之。如有一顯官，每朝高聲問安，父母方寢，心不安。是一於禮而失其和。敝處有一秀才，父子嘻嘻，甚是嘲戲，是失其禮而一於和。禮勝則離，樂勝則流。如司馬温公事父兄，因寒問：『衣得無薄乎？』隨時致問，不驚人駭俗，藹然可愛。《易》曰：『中孚，豚魚，吉。』」何城問：「後世君臣，但見其禮而不見其和，和復可行否？」先生曰：「只『遇主於巷』，『納約自牖』，『信而後諫』，便是和的意。」

先生謂諸生曰：「『我欲仁，斯仁至矣。』今講學甚高遠，某與諸生相約，從下學做起，要隨處見道理。事父母這道理，待兄弟妻子這道理，待奴僕這道理，可以質鬼神，可以對日月，可以開來學，皆自切實處做

來。」大器曰：「夫仁亦在熟之而已。」曰：「然。」

先生嘆世之學者曰：「人真實爲舉業陷溺久矣。講書只求分截，不求義理，乃利心害之。須要將舊所填塞的盡掃去了，又換一個心腸方可。」

何掌科説刑部有一婦人與小叔通，此婦人夫喪了，止有一子。婦人又與他人通，嫁之他人，後又出之。婦人歸，小叔遂收之爲妻。其一子恥之，乃殺小叔。刑部問以殺期親尊長死罪，大理評不當死。刑部曰「律無該載」，請旨。先生曰：「律有上下，比附《春秋》。梁人有繼母殺其父者，而其子殺之。有司欲當以大逆，孔季彦曰：『文姜與弑魯桓，《春秋》去其姜氏，《傳》謂「絶不爲親」。即凡人耳，方諸古義，宜以非司寇而擅殺當之，不得以逆論。』茲叔與嫂姦，是無人倫。弟無其兄，姪可無其叔矣，其殺之不當死罪。」

問：「爲政之難，何故？」曰：「只是巨室梗之耳。昔孔子由魯司寇攝行相事，人謗曰：『麛裘而韠，投之無戾。韠之麛裘，投之無郵。』此謡皆因逆了三家左右之心，若民則甚喜，若大旱之望雲霓。三月政成化行，又誦曰：『衮衣章甫，實獲我所。章甫衮衣，惠我無私。』此非有兩聖人也。」

先生嘆曰：「最是異見異聞的人難化，他先有一説横於中了。常人雖粗淺，然無所污染，與他講説，倒肯篤信力行。吾輩今日只將與常人説的話，向那異聞異見的人説，不知能轉否？」

問爲學。曰：「只要正己。孔子曰：『上不怨天，下不尤人，知我者其天乎！』若求人知，路頭就狹了。天打那處去尋？只

在得人，得人就是得天。《書》曰：『天視自我民視，天聽自我民聽。』」學者未省，曰：「本之一心，驗之一身，施之宗族，推之鄉黨，然後達諸政事，無往不可。凡事要仁有餘而義不足，則人無不得者。」

先生謂諸生曰：「天下多少英俊，他自家不肯爲聖爲賢，他若看别人爲聖爲賢，❶或偶見有不是處，便識得，輒譏笑。故君子之學，❷須是誠意，又要恒其德，使在近朋友信之，在下鄉黨信之，又要賢者稱之。不然，又是同流合污。」

諸生私揀《論語》緊要處質問，先生曰：「《論語》書處處皆義理精微，不知諸生以何者爲緊要，以何者不緊要？」

有尊官説一舉人欲拜門下，甚好詞賦，曰：「此人好資質却爲此學，可謂『係小子失丈夫』。」尊官亦因之愕然。

陳世瞻與大器進見，先生曰：「某連日多事。」世瞻曰：「皆道之所在。」先生笑曰：「但須要一言一行一事一物皆常看見此道在，不可既退放在背後，做兩件事也。孔子曰：『造次必於是，顛沛必於是。』」及送過屏風，又叮嚀曰：「可當一件事行，便是得了路頭也。」

先生謂大器曰：「人安能如顔子、閔子、子路挺然獨立於世，其德行卓然照曜千古。如閔子則曰：『如有復我者，則吾必在汶上矣。』若别人，便纏繞解不去。」

陳世瞻問：「欲使南北一樣士習，可能否？」先生曰：「南海有聖人出焉，此心此理同；北海有聖人出焉，此心此理同。所不同

❶ 下「爲」，原作「君」，今據乾隆本改。
❷ 「君」，原脱，今據乾隆本補。

者，特風氣山川隔着耳。學者不可以其隔處自限也，思慎不見夫子以中和變南北之强乎？」

希古問：「剛好？柔好？」先生曰：「剛好。孔子以爲未見。」曰：「內剛外柔如何？」曰：「還內外剛好。若內剛外柔，只是爲保身家常法，論學還不是。」

應德問：「文章定不得人？」先生曰：「爲學的終不同，有這般意向，臨文時輒一露。」

先生謂諸生曰：「須解去舊習，方可下手做得工夫。人資質稟得不甚純粹，又爲習俗所薰染。原本或既不好，外面乘所感的只管受了，如何進道？如佛家『受、想、行、識』一般，渠亦且在此用功。」

涇野子內篇卷之九終

涇野子内篇卷之十

鷲峰東所語第十五

門人進賢章詔録

章詔問：「嘗與朋友講論，國家有三大患：一邊方之害，二宦官之禍，三閘河運道之苦。」先生曰：「是固然，所謂大患者尚不在此。」詔三請，答曰：「當今大患，只是士習不正耳。蓋天下國家所恃以治安者惟人才，若士習不正，則其患何可勝言！」自是屢言及此，蓋深探其本也。

先生謂詔曰：「古之聖人，只是虚心取善。如堯則稽衆舍己，舜則好問好察，大禹聞善則拜，孔子好古敏求。且以舜之聖知何如也，歷山、雷澤、河濱之人，其微賤又何如也。舜與之群居並處，而其人之有善，尤樂取之，未嘗自以爲聖，亦初不見其人之微且賤也。則舜之心廣大何如哉！厥後，孔門獨有取於子賤爲君子，以其能尊賢取友以成其德也。既宰單父，猶師事賢於己者有五人，用成不下堂之治。孔子嘆之曰：『堯舜聽天下，務求賢以自輔。惜乎！不齊之所治者小也。』若子貢，則夫子但許其『器』，固未至於不器之君子矣。他日，夫子謂其日損，則好與不賢者處也。子賤其可法乎！」

問爲學難。曰：「學者切要工夫只在克己。克己之要，須自家密察。此心一有偏處即力制之，務有以通天下之志，故曰『一日克己復禮，天下歸仁』。」

詔問："講良知者如何？"先生曰："聖人教人，每因人變化。如顔淵問仁，夫子告以『克己復禮』；仲弓則告以敬、恕；樊遲則告以『居處恭，執事敬，與人忠』。蓋隨人之資質學力所到而進之，未嘗規規於一方也。世之儒者誨人，往往不論其資禀造詣，刻數字以必人之從，不亦偏乎？"

問："今學者論舉業德業爲二，可乎？"先生曰："舉業中即寓德業。試觀所讀經書，及應舉三場文字，何者非聖賢精切之藴，仁義道德之言？試以是體驗而躬行之，至終其身不易，德業在是矣。"

詔每以先生常言"學者甘貧改過"從事，頗有功，曰："然。能甘貧，則凡一切浮雲外物，舉不足爲累矣。能改過，則可以日新而進於善矣。大抵過失亦多生於不能安貧中來。貧而能安，過亦可少，觀於顔子可見矣。雖以成湯之聖，而猶曰『改過不吝』。秦穆公霸者之君耳，其伐鄭歸而悔過，自誓之言乃列於《書》之終篇，與帝王並稱也。過只不宜頻復，貴於速改。"

學者問："天下事事物物俱要理會過，可乎？"曰："一事不知，儒者之耻。如禮樂、制度、錢穀、甲兵、獄訟之類，皆當究心，庶幾他日可以應用。至於各年通報，諸臣條陳政務，亦各有善處，可覽記之。但不可騖其心，騖其心則本心之仁已亡所。多識者猶口耳也，亦不足以應務。"

語莆田林賢曰："學者人倫日用、冠婚祭射之禮尚未能行，却輒言論高遠。且爲學當有轉移活法，若説只閉門澄心便了了，天下事，恐未必能了也。"

或問朋友講論多不相入。先生曰："須要心氣和平，使人聽服。不然，則至争辯面

頸發赤，雖講之善亦是不善也，所謂學安在哉？」

先生語基學曰：「朱子平生只以『正心誠意』四字告君，格心之學，誠不出此。但執定此法，恐人君資稟學力有所不逮，便生扞格。要當有入手處，或隨其偏處救之，或就其明處通之，方是心意活動。」

基學論日月明，學者只惟學其明處，不必學其照處。先生曰：「何不學天？日月亦天之運用者耳。苟爲雲霧所障，則明掩矣。若天地，日月、風雲、雷霆、霜霧，皆所馳使運行者也。」

問講學。曰：「切不可執泥己說。如此等人，則雖有善言，執而不悟，人亦不告之矣。學者須去此病，使聽得四方九州之言，始於己有聞善之益。不然，則聞見狹，而遺乎善者多矣，惡在其爲學？」

問致良知。先生曰：「陽明本孟子『良知』之說，提掇教人，非不警切。但孟子便兼『良能』言之，且人之知行自有先後，必先知而後行，不可一偏。傅說曰：『非知之艱，行之惟艱。』聖賢亦未嘗即以知爲行也。❶縱是周子教人曰靜曰誠，程子教人曰敬，張子以禮教人。諸賢之言非不善也，但亦各執其一端。且如言靜，則人性偏於靜者，須別求一個道理。曰誠曰敬固學之要，但未至於誠敬，尤當有入手處。如夫子《魯論》之首，便只曰『學而時習』，言學則皆在其中矣。」詔曰：「此可見聖人之言約以弘，辟之於天。諸子則或言日月，或言星辰，或言風雲霜露，各指其一者言之。若聖人則言天，而凡麗於天者，舉在其中矣。然言天之道

❶「知」，原作「質」，今據乾隆本改。

『於穆不已』，君子之學當『自强不息』，此希天之道也。若是則前所謂静、所謂誠、所謂敬與禮者，一以貫之矣。詔鄙見如斯，未知可否？」曰：「然。」

先生曰：「今日諸生相聚，皆四海九州之人。一旦於此講學，非意氣之孚不能若此。講論道理，乃天下公共之理，若有未善，當極其辯論，以求其是，毋吾以也。」

問聖賢教人之方。曰：「《大學》乃是立定規矩條目，使人有所持循。《論語》則多因門人弟子問答，及君臣相與之言，各就其資禀造詣，與夫人之病痛處言。《語》、《孟》不必同於《中庸》，《中庸》不必同於《語》、《孟》。拘拘執一者非也。」

「論格物致知，世之儒者辯論，莫太高遠乎？」先生謂：「若事事物物皆要窮盡，何時可了？故謂只一坐立之間，便可格物。何也？蓋坐時須要格坐之理，『如尸』是也；立時須要格立之理，『如齋』是也。凡類此者皆是。如是，則知可致而意可誠矣。」又曰：「先就身心所到事物所至者格，久便自熟。或以格爲量度，亦是。」

先生曰：「『子見齊衰者與瞽者』，甚敬之。至與『冕衣裳者』，施敬一等。緬想其心，堯之『不侮鰥寡』，舜之『不虐無告』，文之『惠鮮鰥寡』，❶其揆一也。所謂老安少懷者，即此氣象。學者果能視尊貴與鰥寡者無異，則其心即前聖之心，蓋自至公至仁處得之也。」

先生謂諸生曰：「學者只隱顯窮達始終不變方好。今之人，對顯明廣衆之前一人焉，閒居獨處之時又一人焉；對富貴又一人

❶「鮮」，原作「解」，今據乾隆本改。

焉，貧賤又一人焉。眼底交遊所不變者，惟何粹夫乎！故嘗贈以是言，學者須知此意。」

問讀書作文。先生曰：「學者雖讀盡天下之書，有高天下之文，使不能體驗見之躬行，於身心何益？於世道何補？故學者不貴於文藝，當涵養本原，脩其德業，其文學自著矣。」

先生謂詔曰：「學者須盡知天下之事，通得天下之情。如在一鄉，須使一鄉之人可化。縱是愚夫愚婦，亦可與之相接説得話。不見舜之耕歷山，漁雷澤，陶河濱，人皆親之化之，何故？」

問《儀禮》。曰：「此先王經世之書，廢於後世久矣，學者不可不講而習之。如《冠》、《婚》、《祭》、《射》等篇，既講究之，尤當習演其事。非惟檢束身心，宛然可復見先王時景象。」故嘗語學者當先學禮。

問：「顔子簞食瓢飲，在陋巷，不改其樂，如父母何？」曰：「當時顔子父母在，必能諭之於道。不然，則以簞瓢奉親而親或不悦，則顔子雖欲樂，得乎？以是知求手舞足蹈之樂有處也。先儒謂周茂叔令程子尋顔子之樂處，所樂何事，伊川只答：『或人云，若説有道可樂，便不是顔子。』此語極好。夫顔子心胸何等宏大，何等洒樂，視世之富貴、貧賤、利害、殀壽，舉無足以動其中者，此誠見大心泰，無不足也。顔之樂處，正在於此。」

問顔子之學。曰：「天資極高，不易學。學者且當學曾子，曾子以篤實之資，動皆守禮，學之有所依據。如《禮記》所問與夫子論孝等篇，皆其隨事精察而自有得，一日三省，尤見切實之學。故夫子之一貫，亦因學

有所得而語之，其餘門弟子不能及也。故曰曾氏之傳，獨得其宗。世之儒者，不問學者之資禀，而概以聖人一貫、上達之理告之，則是誣之而已矣。」

問逝者如斯。曰：「程子謂『有天德便可語王道，其要只在謹獨』，此義極精。蓋人心本與天地相通，如《西銘》所云者。苟其心少有私意扞隔，把天理間斷了，便是不能『謹獨』，與天地之化往而不息者異矣，何有乎天德？則王道安從而行？故惟聖人之心至誠無息。」

詔問：「程子嘗言，學者須大其心。辟如爲九層之臺，須大做脚方得。先生於《抄釋》曰：『人須思如何能大其心。』詔以爲欲大其心，莫先於克己。」先生問：「如何爲克己？」詔曰：「人之心本自廣大，但爲私意蔽之，則狹小矣。故學者之心一有偏私，即務克去，庶以復其廣大之體，如何？」先生曰：「固是，必如曾子之弘毅，《西銘》所謂『民胞物與』始得。且如『尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼』，人雖或力量不逮，却不可無是心。如張子見皇子生則喜，見餓莩則戚的心方好。然此心安從生？」詔未及對，他日又問，曰：「只是預養仁心，自無己之可克矣。」

先生曰：「灑掃應對雖下學事，然《詩》曰：『灑掃廷内，維民之章。』程子曰：『從灑掃應對與精義入神貫通，只一理。』又曰：『是其然，必有所以然。』辟則子貢答太宰，言夫子之聖，『又多能也』，則以多能爲聖之外事，固非太宰之意矣。至夫子乃謂『君子多乎哉？不多也』，言不是多，皆性分中事，則多能又不在聖之外矣。又乾坤之理，何其廣大，夫子繫《易》，乃比於門户闔闢之

問。可見道理至近切，不必遠求。闔闢只是動静，甚易簡。斯可見灑掃應對、精義入神無二也。」

問治六經。先生曰：「此皆聖賢精義妙道所在，學者非徒以資辯博也。蓋聖賢前言往行，固有後學心思所不及，躬行所不到者，誦其言，將以廣其知識，增益其所不能也。」

問王道。曰：「只當以養民爲先。如《孟子》五畝宅，百畝田，『鷄豚狗彘之畜，無失其時』，使『老者衣帛食肉，黎民不飢不寒』，然後『謹庠序之教，申孝弟之義』。此正是王道之大，爲治切要，誠不出此。後世敷陳王道者，雖千萬言而不足，不知其要安在。」

問：「舜有臣五人而天下治。夫舜在當時止用五人，遂幹盡天下之事，而成『於變』、『風動』之休。後世用數千百人，中間豈無豪傑？而天下治卒不古若，何也？」先生曰：「五人之德固不可尚，而其心至公無私，其賢能彼此相讓，略無一毫嫌忌間隔之私。而舜又以至聖之德臨之，五人之用各當其才，而五人之所舉而用者，又皆五人之才，君臣上下同一公心耳。」詔因嘆曰：「此隆古何等氣象！後世人各一心，有賢能者多爲人所妬嫉。且才者非所用，用者非其才，舉措失宜，勸懲無所於用。況君臣情隔，上下道睽，如何可復三代之治？」

「《大學》『絜矩』，不必拘拘以《傳》中次第言之，便當如身任天下之貴，❶欲行『絜矩』，必先理財，使民生得遂。欲理財以養民，須要用人；欲用得其人，須公好惡。公

❶「貴」，四庫本作「責」。

好惡則善人在位，不肖者屏去。舉賢必先，退不善必遠。如是，庶善惡知所勸戒。若求大道得失之幾，則惟在於忠信驕泰而已。」

諸友侍坐，因論及天下之事。詔問：「曰方今民窮財屈，有憂世之志者，當何所先？」先生曰：「莫先於講學。」「何謂也？」曰：「且如此數人者，講學既明，果能同心同德，他日措以致治無難也？」詔曰：「學者必心術明，學術正，得行其志，則以幹天下之治而濟天下之民，誠有推之而自裕者。」先生曰：「然。」

問：「今天下守令多不愛民者何？」先生曰：「守令於民最親，苟得其人，則民生自遂。守令欲行仁政，則惟在克己，在知言。不能克己則心又偏私，不能知言則言之是非得失無以辨，不免爲下人蔽惑，奸人欺罔，其弊何可勝言！宋室當天下甫定之時，則藩鎮之爲禍，在所當懲。若高宗時，土地爲金人侵削甚矣，故李剛上疏，令臣下能復一邑者與之邑，復一郡者與之郡。雖亦藩鎮之意，正所以强宋也。此誠謀國之大權，惜奸邪汪、黄沮之不行，爲可恨耳，豈惟守令要克己知言乎？」

詔嘗怒一惡人，先生聞之，戒曰：「學者要當以涵養德性爲本，暴怒切不可輕發。若恣性直行，動與物忤，中間便生多少怨尤。此等人固可惡，以吾儒何所不容？何足與較！夫『我則不暇』於此矣。故曰『有所忿懥，則不得其正』，所以學者治情爲難。若事雖是義，君子固以爲質了，尤當禮以行之，孫以出之。若徒以爲義而徑情直行，便少禮行、孫出工夫。故君子於事至言前，必詳審斟酌而後行之，庶幾無悔。」詔即自痛

悔，因思往日惡惡太甚，偏於剛隘，適招怨尤，無益也。書以自警。

詔問：「處宗族有不善者如何？」先生曰：「若可化則以禮義諭之，使之自悟；如不可化，亦當委曲容之可也。故門内之人，寧使恩掩義。」

問蓍龜卜筮之事。曰：「龜卜則用三人，故曰『三人占，則從兩人之言』，必其人心至公無私。公則明，明則自能察其休咎。苟心非虚明，何以知之？若蓍則全要誠意感格，方可揲。故龜所以教人心之公，蓍所以教人心之誠，非規規於卜筮也。其實公則無不誠，誠則無不公。」

唐虞之世，刑官只是皋陶，爲之明五刑，以弼五教而已。豈似後世刑官，以爲極大極重之事。又或逞其智術，有能斷一訟得一情則喜。甚至煽威恣虐，歲煅月煉，略無哀矜憫恤之意。彼安知刑之本只在斯民生養之遂，教化之敷。誠使之各遂其生而知禮義，則刑自然省矣。」

戴時化問：「鳶飛魚躍，活潑潑地，謂學者體此，當『必有事焉』。」詔曰：「若此心常存，則道體常在目前。故程子謂『其要只在謹獨』，正是此意。」先生聞之，曰：「爾兩人如此講論，却見用功切實。」

論《書》「敷奏以言，明試以功」。「言即其所陳之事，如闢土地，治田野，養老尊賢等是也。乃因其言之善而明考其功，謂『詢事考言』，『聽言觀行』是也。若是，則自無所毁譽。世至春秋，毁譽不公，時君莫辨。惟齊威王烹阿大夫，封即墨，誅賞嚴明。齊國大治，可謂善矣。後至西漢，猶有成周遺風，故多循良之吏。如黄霸守潁川八年，致鳳凰、神爵之祥；魯恭宰中牟，能致三異即

是。而擬之古昔，鳥獸之巢可俯而窺者，亦爲庶幾。此前古何等氣象！諸生正宜將此想象體貼，如居一鄉，則必化一鄉之俗。他日治一邑一郡，則必有此意方好，庶不負今日所講矣。」

詔因辭謝久庵公，與講論陽明之學。公謂：「朱子之道學，豈後學所取輕議？但試舉一二言之，其性質亦似太偏。昔唐仲友爲台州太守，陳同父同知台州，二人各競才能，甚不相協。時仲友爲其母，與弟婦同居官舍。晦翁爲浙東提舉，出按台州，陳同父遂誣仲友以帷薄不修之事。晦翁未察，遂劾仲友。王淮爲之奏辨，晦翁又劾王淮。後仲友亦以帷薄不修之事誣論晦翁。互相訐奏，豈不是太偏乎？」詔聞此言，歸而問於先生，先生曰：「訐奏事信有之，但仲友雖負才名，終是小人，安得以此誣毁朱子？是非毁譽，初豈足憑，久之便自明白。朱先生劾仲友事見《台寓録》，仲友誣朱先生事見仲友《文集》，可知其是私也。」

壬辰五月九日，詔自北回，謁先生於鷲峰東所。亟詢經歷道途生民休戚，詔對以：「自離張家灣、武清縣，至景州安陵地方，餓莩盈途，旱蝗蔽天。」先生蹙額顰眉，嘆曰：「誰當以此轉聞於上，以急救此無辜之民？聞陝西地方旱荒尤甚。」詔曰：「歲凶如此，猶見貴官行舟過用人夫，糜費供億，全無憫惻之心，似未嘗讀書然，不知何也？」先生曰：「蝗旱爲災細，此等爲災大。蝗旱之災，實此等所致也。」

先生語諸生曰：「民生不安，風俗不美，只是學術不正。學術不正，只爲惟見功利壹邊，鮮知道義。所以貴於講學者，又不在言語論説之間，惟在篤行道義，至誠轉移

而已。」

詔問於先生曰：「學者只怕壞了心術。如浮泛之人，雖有文才，無些實用，於世何補？若心端則行確，此等人才出而見用，必有益於蒼生。」先生曰：「然。」

先生每語諸生曰：「若等既以道義相聚，必皆意氣相孚。務以平日之所講者，發揮於言行之間，善相勸，過相規。有一言一行之善，即稱勸之，以厲其志；有一言一行不善，即規正之，以速其改。如是便能興起向道，庶不負此良會。」

先生謂：「西漢人才還是重厚。如周勃恥言人過，丙吉擁立孝宣，至死不伐，故能養成漢家忠厚之風，非後世可及也。」

惟熙問：「克、伐、怨、欲，何以能使之不行？」先生曰：「即程子『明理可以治懼』數語例看，可能也。蓋人之好勝者多由其心之弗虛，故虛心可以治克；人之自矜者多是爲人，故爲己可以治伐；人之動輒忿怨者只是不知命，故知命可以治怨；人多嗜欲者只是不能見理分明，故明理可以治欲。其究惟在求仁耳。」

或問程朱之學同異。先生曰：「程朱之學皆近孔門，但朱子之著述太多耳。然其躬行亦未嘗一日少怠，當其造詣清苦，亦庶乎原、卜之間矣。」

先生謂：「漢武帝初年無所不好，神仙、征伐、財利、文學，其人各以類而至。故其治駁雜，幾於大亂耳。」詔問：「西漢之時，去古未遠，何真儒之少，而只一仲舒耶？」先生曰：「只緣未能興學耳。」詔曰：「莫緣秦坑儒之後，加以漢高輕儒嫚罵，是以道學不明於世，故士之知學者益鮮耶？」曰：「亦

其然。」

吴佑問：「思慮紛擾，何以除之？」先生曰：「夫心不妄動之謂静。若思慮紛擾，是妄動也。只當先知所止，則心自定静矣。」李宗本曰：「是亦由於不能安貧中來耶？」先生曰：「亦是。若能安貧，則雜念自除。」詔曰：「亦當先安於義命，則能安貧，而思慮自除。」先生曰：「然，安貧即是安義命。」

先生謂明相、宗本：「在監當擇好友，常相與講論善道方好。」二子謂：「朋友中志向亦有不能盡同者。」先生曰：「只虛己下人，誠以待之。如郭林宗之在當時自能化人，若茅容之避雨樹下，孟敏之墮甑不顧，皆林宗感化之人也。蓋以善道語人而人或不信服者，猶是己之誠有未至也，不必責人。」

詔同惟時謁先生，因論：「沈繼祖誣毁朱晦翁以不孝不忠，不能正家等事。然則詆毁之言，雖聖賢有不免。且如近時有二縉紳，先後任太守，俱有才名。只因不受囑於士夫，而痛懲豪右，遂謗毁大興，一則落職歸，一則自陳養病。嘗見士大夫被求全之毁者十常六七，而縉紳每論及此，往往有不平之嘆，將如之何？」先生曰：「只管行己之道，彼肆謗者將自消矣。是非真僞，久之自白，豈足爲賢者累哉？其他則在執政者公且明耳。執政者公且明也，其謗亦難興乎。」

先生常論：「王道只以養民爲本。後之仕者，却又辦簿書，急催科，理獄訟，善逢迎事上官者爲賢，甚至貪殘，肆無畏忌。乃習成一樣虛套，遮飾哄人。至於養民之事，漠然略不加意。哀哉！斯民如之何不窮且盜也？如今只要不諂諛，不貪錢，不說謊

者，便可以安百姓。」❶

詔問曰：「皐、夔、稷、契何書可讀？其道德事功竟非後世之所能及。後世書愈多，聞見非不廣，無乃人才務末而忘本，故德業愈不逮古歟？」先生曰：「皐、夔、稷、契親受堯舜『精一執中』之傳，聞一善即得一善，見一善即行一善，何等專確！況聖賢傳心之要既親受之，又何用書籍？後世書雖多，看一部即丢過一邊，求其以書中聖賢之言實體而躬行者有幾？況既不得聖賢心法，其所讀者不過口耳記誦而已。聖學不明，士習浮靡，又安望德業如古人耶？」

詔問：「天下之民所賴以爲養者，惟土田，然天下之田畝甚不能均。國初丈量田地，攢造魚鱗册以均其田税，庶絶通弊，使小民不致重累。然欲丈量，只在得人，然尤貴於得法。田地既清，他政自舉，不識如何？」先生曰：「然。近時有蘭州人段紹先者，見任南京兵部職方郎中，先尹河南杞縣，亦嘗如此量之。彼令田户報實畝數，各四至插標於田中。畫爲數區，每區之中，各註每人之田若干畝數於册。及親臨其田地，隨他掣簽量之，驗畝任糧，遂得一縣田地清而税糧均。誠哉！天下事只在得人。」詔又曰：「且尤不可畏其難，以爲不可爲，將使斯民永無安養之日矣。」曰：「然。」

詔問：「陸象山論心不論性，亦以心爲之主宰，性情固在所統歟？又歐陽永叔謂教人性非所先者，其亦夫子罕言性命乎？」先生曰：「性、命、理、氣固要講明，必措諸躬行方是親切。性命自在其中，庶不爲徒講也。陸、歐之言亦有弊。」

---

❶「姓」，原作「安」，今據乾隆本改。

詔問：「士大夫作古文，只宜平易典雅，今多尚奇，可乎？」先生曰：「漢人有一事便説一事，有一言方説一言，皆是心中發出，無些粧點枝詞蔓語，所以近古。下逮六朝、晉、魏之文，只是浮詞粉飾，辟如醜婦，全藉脂粉，原無本體，殊爲可厭。夫天下之治平雖不盡係於詩文，然文章實與時高下。其文如此，則世道可知矣。」他日與易伯源論文，曰：「人若有養，發之文詞，無非説理，自不暇爲靡麗浮誕之詞。」伯源曰：「古人溺意於文者，其聞道便少。方今彌文日盛，❶故本末輕重之間，學者尤宜決擇。」

詔問：「夫子答子貢以『博施濟衆』，曰：『何事於仁，必也聖乎！』他處言仁甚大，此則必歸之聖，似有小大之差者何？」先生曰：「此仁字當指仁心而言。今人有仁愛之心，而恩不能偏及於下民者亦多矣。若聖人則不惟有是仁心，其作用處自别，要亦不外於用人。故謂之聖者，其間自有『裁成』、『輔相』的意。其『堯舜猶病』者，堯舜之心固猶有不足於此，可見博施濟衆之難，非獨仁者之所不能也。即如今有司賑濟的一様，如發倉廩散財以賑民，亦可謂博施矣，然或不能立法，或用不得人，致使奸人作弊。故有飢民而不得領者，有方領二三錢先已用去大半者。所以斯民全不沾其實惠，便是不能濟衆。故學者以克己復禮爲仁，能見之施爲運用處方可。」

詔問：「天下所恃以爲用者，人才耳。然今學校之所養，與科目之所舉者，亦未可盡謂得人。愚意在上者一轉移之，以振起其道義之風，嚴加考訪，將三等簿着實舉

❶「日」，原作「曰」，今據乾隆本改。

行，務先德行而後文藝，庶人心警勸。」先生曰：「祖宗設立《卧碑》，及命提學官勑諭，亦是此意，但奉行之人多玩忽耳。且自童生入學及生員科舉時，皆須里隣重甘保結，但有平素行止不端者不許入學，不許科舉。古者鄉舉里選之意，亦不外此。若如今或隸卒之子犯十惡之家，但有輕儇子弟略會讀書，便營求生員以扺門户。師生貪其厚賂，一概縱容，全無顧忌。大壞學校，正此輩也，士風安能得厚！」

鄒際虞問：「國家解軍之法備矣，其何更有許多之弊？且如今年軍士逃的，各年清軍查出解役，便費許多錢糧，亦無到役者，如何？」先生曰：「未盡然，亦在我們講學的人。」問：「軍士與講學何與？」曰：「在總理這些軍職官的，苟能使這些軍士人人飽煖，則軍士之赴役，如行者之赴家，雖逐不去矣。今軍職官賄賂總理官，營求管事，這些財是何處出？皆是削軍之脂膏以償也。」際虞又問：「軍士既缺粮，當有餘，然亦無積餘，何也？」曰：「雖有積餘，因公扣除者亦多矣。」田大本曰：「在湖廣邊上，昔日指揮、千百户只有數人，今日指揮便以數十計，千百户便以數百計。昔日之軍，皆變爲官矣。」先生曰：「此難以執一論。如在邊上，有首級便以課功。如南京便無此，只是掌軍官不知憂恤，故逃耳。」際虞又問：「如前日見分布疋銀兩，那些指揮、千百户争分，彼此攘奪，總理官亦莫如之何。」曰：「怎麽不在總理的？他把這些軍官區處停當，依時分布，如有争奪者則重懲，以警其餘。」又曰：「際虞勿以予言爲迂。❶你纔説軍士

❶「予」，原作「子」，今據乾隆本改。

之弊，要盡救無階，又與總理官說亦不信，只好講明這道理，預養吾仁心。他日得志，措之天下可也。」

先生因朋友在監，疾久不愈者，謂諸生曰：「人多是思慮紛擾，襟懷不舒展，故疾難愈。若屏絶思慮，放開襟懷，此便是卻疾之方，可以勿藥自愈也。學在其中矣。」

詔問：「『克、伐、怨、欲不行』，夫子不許其仁，何耶？」先生曰：「學者惟於仁處下手做工夫，則雖克伐怨欲，亦易去矣。且如司馬君實，何等忠誠，何等才學！當時欲去青苗之害，至免役之法亦欲去之。蘇軾諫之不聽，乃曰：『公昔能諫韓公刺義勇，公今執政，乃不容人諫耶？』及開封尹蔡確逢迎其意而奉行之，君實遂悦而不知其奸矣。」詔對曰：「竊嘗謂君實雖是純誠，豈其於仁猶未能盡純耶？」陳昌積曰：「吾輩今日雖講明正學，使他日在位，或疾惡太甚，安保必無此失乎？」先生曰：「更當上達。」子發問：「何謂？」曰：「無意、必、固、我耳。」

涇野子內篇卷之十終

涇野子內篇卷之十一

門人潁川魏廷萱校正

鷲峰東所語第十六

門人金壇王標録

標問讀書昏倦。曰：「汝取平日古人的好言行朗誦一番，志氣自精爽，亦可知昏惰根本所在，便斬斷也。」

詔問：「科舉之學，古人言：『不患妨功，惟患奪志。』何如？」曰：「妨功、奪志，無甚相遠。諸士讀堯、舜、周、孔之書，將堯、舜、周、孔心事措諸躬行，臨題歷歷寫出，作爲文章，出仕時即將此言措諸政事上，何妨功奪志之有？若作兩項看，豈惟妨奪者哉？」

問：「温清定省與立身揚名，不能得兼，如何？」曰：「温清定省即是立身揚名，但其志在親，何事非孝？」

問：「成王不遇天雷風雨之變，而武庚之禍將成，周公何以處之？」曰：「惟行法俟命而已。」

問：「司馬君實儘人忤逆不較，何如？」曰：「固是美質，亦學問之力。」

送周璞歸福寧，語曰：「學者率喜談高而厭卑，卒之高未至而卑者亦荒；學者率喜言遠而忽近，卒之遠未至而近者亦亡。此與懷玉所嘗語者也。斯往也，行遠自近，登高自卑，以正流俗，不可乎？」

「今日講的學，自是固非也。説人講的不是，亦非也。《禮》曰：『汏哉叔氏，專以禮

許人。』」

先生曰：「今世學者開口便説一貫，不知所謂一貫者，是行上説，是言上説，學到一貫地位，多少工夫。今又只説明心，謂可以照得天下之事。宇宙内事固與吾心相通，使不一一理會於心，何由致知？所謂不理會而知者，即所謂明心見性也，非禪而何？」

問修辭立其誠。曰：「程子所謂修省言辭也。如所説的言語，見得都是實理所當行，不爲勢所撓，不爲物所累，斷然言之，就是立誠處。如行不得的，言之即是僞也。」問：「如道理上見一分言一分？」曰：「然。」又問：「如道理説得十分明，於身心上全無干係，就不是修辭立誠否？」曰：「然。」

「進德修業，學者只是這兩件事。德是心上的，業自言行上做的。德是個至極的，知德爲至，則忠信以至之，而忠信之存否則己所獨知，故曰可與幾也。業是成終的，知業所當終，而修辭立誠以終之則義已具，故曰可與存義也。」

問：「既應事接物之後，何如光景？」曰：「雖事物既往，念頭未嘗不流動。若謂念慮無動時，則所謂坐馳也。故朱子解『静』字曰『心不妄動』，解得『静』字極穩帖。」

問：「程子所謂『且省外事，但明乎善，惟盡誠心，文章雖不中不遠』，亦是舉業事否？」曰：「所謂文章者，雖不止如今所謂文字者，然亦在其中。且張子亦有此等議論，所思在義理，文詞下筆則沛然矣。孟子曰：『仁義禮智根於心，其生色也，晬面盎背，四體不言而喻。』況文詞乎？近見諸生意思，多覺有定，自此用功，當有進處，文詞不足道也。」

問：「看一部《華嚴經》，不如看一《艮卦》，如何？」曰：「『艮其背』，止於義理也。『不獲其身，行其庭不見其人』，人已兩忘也。吾儒之所謂艮，則皆是實理。《華嚴經》之所謂艮，人相己相，則皆以空虛看了。」

問：「宋宣公傳位於穆公，穆公傳於殤公，其事是乎？」曰：「也是。《公羊》所謂『君子大居正』，或不可以立嫡之說，泥之也。古人有行之而善者，堯舜也；有行之而不善者，燕噲、子之也。堯於他人且傳之位，況其弟乎？只看所傳之賢否何如耳。弟賢則舍子而立弟，子賢則舍弟而立子，要之不可爲典常耳。若漢高帝舍惠帝而立文帝，則必無呂氏之禍。吳壽夢之事，若以立嫡爲主，則諸樊可也；若以立賢爲主，則季札可也。若欲傳於諸樊，以次及札，使餘祭諸人皆各永年，則將相去百餘年然後及札，是札終不得傳矣。文王不傳於伯邑考而傳於武王，未必非正也。」問：「《春秋》書『季札來聘』，而不書公子者，其亦以季子之讓爲不中乎？」曰：「非也。《春秋》之法，在夷則去之，故其君多不得書。季札其臣也，而書之，賢之也。不書公子者，在夷也。」又問：「季札之才近伯夷，何如？」曰：「然，札賢者也。觀其葬子於嬴、博之間，又觀周樂於魯，皆是未易及處。」又問：「相傳孔子《十字碑》，真否何如？」曰：「此字有古意，若非漢人筆。」

「立德傳賢之事，只要爲君者有定見，有定力，故事可定也。惟堯、舜、太王、文王爲然，否則夷、齊、季札皆不有國矣。故後世奪嫡之事，皆其爲君父者昏庸偏私之罪。」

諸生有言及氣運如何，外邊人事如何者，先生曰：「此都是怨天尤人的心術。但自家修爲，成得個片段，若見用，則百姓受些福；假使不用，與鄉黨朋友論些學術，化得幾人，都是事業。正所謂『暢於四肢，發於事業』者也，何必有官做，然後有事業？」

黄惟用曰：「學者不可將第一等事讓别人做。」先生曰：「纔説道不可將第一等事讓與别人做，不免是私，這元是自家合做的。」又曰：「學到自家合做處，則别人做第一等事，雖拜而讓之可也。」

「孔子後，得孟子發揮出許多來，其對時君言者，特其緒餘耳。其志氣之説，於理學甚有益。教滕君行喪禮，則吊者大悦；行井田，則許行、陳相皆來，豈徒事空言者？昔李太伯作《非孟篇》，鄭氏亦爲《藝圃折衷》，至余隱之乃作書以辨之，而司馬公亦以孟子爲疑。朱子悉取而辨之，孟子之心可見也。」

諸生習禮，先生曰：「上東階則先右足，上西階則先左足。雖抄手出言，總是存心處。」

問：「禹聞善言則拜，舜則樂取諸人以爲善。」曰：「此須知禹之不及於舜處安在，體貼得舜的心纔是。若子路之喜聞過且不算，禹之拜未免有形迹，拜的心與那樂的心畢竟差些。舜陶漁的時節，與那野人雜處，初不知他爲聖人，那些人有善，遂舍己以從之。然其舍己從人，又不可以輕易説。若是不好的言語，又何如舍己以從？其顯然易見者固不從，那佞人的言語，我以爲是，則彼亦以爲是；我以爲非，則彼亦以爲非。他候得我的意思，先言迎我，我若胸中無精一之素，鮮不被他惑了。司馬温公豈不是

個篤實人？決意要改新法，被蔡確一一奉行，他就信他是個好的。趙鼎、張浚被秦檜惑了，遂引用之。故常謂宋室之壞，非自秦檜，自趙、張壞之。故舍己從人最爲難事，辟如買玉石一般，若不認得，鮮不被他以假的來哄了。」

問：「《月令》，朱子嘗以夏月非周月者何？」曰：「周月總是夏月，古人改正朔不改月。如元祀十有二月乙丑，則以十二月爲首，未嘗改十二月爲正月也。如周改十一月爲正月，則春當爲冬，夏當爲春，四時亦不定矣。此豈可改乎？故『春王正月』，《春秋》則從正月記起，以見從夏時耳。胡氏、程子皆以爲周正，至其後來所記之事，皆易其日月，此豈聖人之信史耶？」

「學者到怠惰放肆，總是不仁，仁則自是不息。」

先生曰：「諸生看大禹、皋陶相問答之言，則就於今日朋友間體認得禹、皋陶之意便好。己之善不以爲矜，人之善不以爲忌，初無君臣之間，亦無彼我之別。若體認得此心，我有差便是差了，不必搪護。不矜己之能，不攘人之善，不掩人之長，常存得此心，便是克己，自駸駸然登唐、虞之廷矣。」

「『德惟善政』，蓋益之所言，只在帝身心上説，未及養民上，故禹言要在養民，以足其所當儆戒之意。『惟修』、『惟和』，皆是要如此做。雖有已然者在此，還要去脩，要去和也。凡水火木金土，當時皆有一官以掌之，如玄明掌水、祝融掌火之類。水則溝渠洫澮，火則如焚萊禁火等事。如水則有水歌，火則有火歌，如『耕田鑿井，帝力何有於我』的歌。民家家飽煖，焉得不歌？所謂『正德』，亦不過六府修而後民德得其正

耳。看禹之言，一州一縣亦行得。」「當時堯茅茨不剪，土階不砌，設官只是去管百姓的事。要六府之事，修和而已。其設刑官，亦只是於民事不修的要他儆戒，作個隄防。後世的刑官全非此意，將罪人鍛煉成獄，舞文弄法，惟恐他走脱了，甚失設官之初意。」

先生一日語諸生曰：「新淦蕭時化，吾嘗語以改過之説。他日對曰：『生既聞教後，一日欲見穆先生，以怠心而止。忽又念曰，此非改過也，遂往見之。至於途，遇一相識人，方在驢背，以倦下，故將扇掩面而去。又念曰，此非改過也，遂回前十數步，必揖其人而後行。』此事雖至微，可謂存心者矣。又謂章友，前日以中官不禮而怒，今日聞中官被杖而喜，此皆非正情也。無前之怒，則無今之喜。此等處皆見得實。」

先生曰：「人未有不可化者。昔日處士仇時閑渡江來，見舟子誦佛經甚勤。及至岸，索取舟價甚亟。時閑謂之曰：『汝爲母誦經，其好善者乎！乃索人多價，非善也。』其後舟子不復與人争價。看來人未有不可化，顧能投其機耳。其機動者，或隱在商賈，或在技藝，或在僧道，皆可化，故曰鼓之舞之以盡神。舟子爲母誦經，是他孝心明處，故動他易。若化，惟堯舜成邑聚都耳。」

「詩人於周公，從步履上看，便見得周公之聖，故曰『赤舄几几』。凡人內不足者，或有讒謗之言，步履必至錯亂，不能安詳。如謝安折屐，豈能强制得住？故古人只求諸己，在己者定，外邊許大得失禍福皆不足動我，是故烈風雷雨弗迷。」

一日語標曰：「昔歐陽公修《唐鑑》，人

謂其事則增於前，其詞則省於舊。自今看來還不是。」又曰：「大要只簡而明，若辭之不可已者，留之可也。吕東萊有功於史甚多，今《大事記》不可不看。」

永年問典謨之旨。曰：「王政以養民爲首，故先棄養而後契教。教而有不率者，故次皋陶氏；教興而器用不可缺也，故次垂；民而後及於物焉，故次益；民事舉而神可事，故次之以伯夷；既有作於前者，不可無所繼於後，有修養待用之教焉，故次之以夔。其終之以龍者，所以嚴保治之防也。」

「《虞書》不過五篇，而天下之大經大法皆具於此，聖人之氣象皆見於此。聽人言之美，則曰『都』曰『俞』，而己之有言自覺其美，亦先曰『都』。其言有未盡者固曰『吁』，而其言未能已者，則又曰『异』。此可見當時君臣僚寀一心相與，誠切懇到如此。只此便非後世可及，若成功文章，盡緒餘耳。」

問：「夫子日夜所思與夫所謂學者何事？」先生曰：「只是遇着事時，便求此事之理於心，觸類而長，思之不置，要求一個至當處。如『周公思兼三王』處也是。」

問：「『克己復禮』，禮字與三千三百禮字同否？」曰：「究其極，即是一個禮。」又問：「如『非禮勿視』，如《禮記》所謂『始視面，中視抱』皆是禮，失此則爲非禮。其非禮處皆是己私牽絆，克去己私，使心所存主，於視聽言動上皆合於禮，便是復禮否？」曰：「然。如先王制事親事君之禮，皆是天理之節文，我以忠孝之心去行此禮便是。且此等禮甚有節文在，若不考究，何由得知？故在顔子，夫子始以此告之。」

陳曰旦病危，先生曰：「天不知怎麽，將一個善人使之至於如此？」又曰：「子明有

弟，作宰華亭。有一友人欲爲求書，子明不從，此是他介處。又嘗見一寺副慢之，子明至發憤，此是他狷處。學者置此心於中，亦可以爲學。」是夜深更，一面兩處迎醫，一面商議殯事，且曰：「此時正急處。」復命詔往視之。又曰：「能捱得達旦乎？醫者得措手矣。」

問：「文王舍伯邑考而立武王，夫子則以公儀仲子立孫爲是，如何？」曰：「立嫡的事是常經。文王舍伯邑考而立武王，立德也。堯、舜之子苟可繼，又何必尋取舜、禹？他人且立之，況其子乎？惟子是丹朱、商均，故立德。夫子所言立孫，亦據其子孫不相上下者言之耳。」

「少師奉子哭踊，其責甚重，少有不謹，不如不文之爲愈。諸侯適天子，及相見，告奠祖禰，俱互見。」

「冠及期而廢者，始聞内喪也。未及期而復以喪服冠者，既聞喪後復冠也。」

問：「『三賜不及車馬』，何以言孝？」曰：「孝子不欲以榮貴動其愛親之心也，其所稱之人，辭愈遠愈密。」

「天下大悦歸己，而猶以不順親爲憂。學者能體貼悦親順親的心，儘有病痛都無了。」

王朝問：「門内門外之喪如何？」先生曰：「門内只是同姓的，若己之伯叔兄弟者。門外只是異姓的，以此推將去，服在其中矣。」

先生曰：「曾子既聞三年不吊於夫子矣，《檀弓》記曾子吊子張事如何？」朝曰：「三年之喪，稱情而立。又其吊子張，情有不能已者。」先生曰：「看來當時曾子與子張雖是朋友，其實有兄弟之義，蓋以兄弟吊

之也。」

朝問：「遼東人賀克恭者何如人？」先生曰：「此人名欽，爲給事中，曾與白沙講學。知其道理，遂解官去。教其子只學耕事，不得讀書，言讀書不養實，反滋驕僞。後朝廷欲用之，彼以三事上，其二謂僧寺教坊也，竟不能用。蓋亦高人也。」

先生問曰：「堯舜之道，何故只是孝弟？」朝對曰：「推其極，非堯舜不能。」先生曰：「此何待於推？只徐行後長，堯舜之道便在於此。在人若不降下其心，還能善事父母兄長否？須日用間體察，凡以賢智先人與夫意欲上人，以至必欲行己之志，不肯承順父兄意，則知人所以不及堯舜處，只是個疾行先長。而今欲學堯舜，只是徐行後長。只知徐後的意思，自安於其事，故堯舜之道在此。」

問《中庸》。先生曰：「看來只是個誠明。故『唯天下至誠』，申『自誠明謂之性』。『其次致曲』，申『自明誠謂之教』。『至誠』，『前知』，言『誠則明』也。『誠者自成』，言『明則誠』也。『至誠無息』以下，申言至誠之贊化育、參天地也。『大哉聖人』以下，申致曲者之功夫也。能有如是功夫，則亦能贊化育矣。故下遂言三重，能斯道者，其惟孔子乎！故遂言孔子，孔子誠明者也。其下『至聖』、『至誠』，皆言誠明之事。然必本之以下學，故遂言下學。」

何城説「高堅前後」。先生曰：「大略亦窺測得幾分。然顔子説個『仰鑽瞻忽』四字，道體固於是可見。其用心之密，亦可想矣。」語未終，而先生以帖子付皂人。城遽

請問，先生曰：「此便此高堅前後處，❶此便可仰鑽瞻忽也。」又曰：「自家固不當如此説，❷爲尔輩謀則善矣。」諸生起問，先生曰：「此極簡易明白，而高堅前後之深微，亦即在此。故一時即可做得聖人，一日即可做得聖人。但一時不放過，一事不錯過，則自成片段學問矣。」

「君子以朋友講習，不徒講之，而又習之也。習即是行。學者能克己則自不尤人。」

涇野子内篇卷之十一終

❶ 下「此」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「比」。

❷ 「此」，原脱，今據四庫本補。

涇野子内篇卷之十二

鷲峰東所語第十七

門人武昌吴光祖録

吴光祖問曰：「義利不明，光祖嘗用意體貼，爲力實難，請示切要。」先生曰：「此問甚好。南軒『無所爲而爲』之言極精，舜、跖之分，正在於此。推之家國存亡，天下理亂，罔不由之。如尚義者在位，則所用皆義人，所行皆義政，天下無不治矣。尚利者在位，其弊可勝言哉？然其初要在謹獨，但於一言之發，一事之動，一財之臨，就當審處，不可有一毫適己自便之心，久之自然純熟，可以造於無所爲而爲矣。昔舜『飯糗茹草，若將終身』，正見義不見利之大節。學者能甘貧儉約，不爲利所動，自無往而非義。」又問曰：「今有人未純乎義，欲矯强爲之，又恐近名，奈何？」曰：「矯强爲義，有何不可？但要内外如一。苟其心未義，外詐飾以爲義，便是好名了，更當痛自懲艾。」

又問多有妄思。先生曰：「還是不知止。如中心的然，惟向一處，雖有旁岐别路，終不能亂也。思義理時，纔思此又思彼，是謂不專；思義理，又思外務，是爲不定。然須識其輕重先後，自不妄思也。格致工夫，不可不盡。」

先生謂光祖曰：「孔子云：『吾嘗終日不食，終夜不寢，以思。』何其勇也，然猶曰『不如學』。可見聖人雖生知，亦須『多識前言往行，以蓄其德』。」又曰：「以思者，不知

思的是甚，汝可常思求之。與朋友會講有益，然不但講書，一言一動，無不用心講究。」

光祖問：「近來讀書，多不能記。」先生曰：「如讀書將聖賢言語着意理會，如以身處其事，自爾終身不忘。苟徒泛然一一背誦，寧有幾多精神？」

先生曰：「予癸未在會試場，見一舉子對道學策，欲將今之宗陸辨朱者誅其人，焚其書，甚有合於問目，且經書論表俱可，同事者欲取之。予則謂之曰：『觀此人於今日迎合主司，他日出仕必知迎合權勢。』乃棄而不取。」因語門人曰：「凡論前輩，須求至當，亦宜存厚，不可率意妄語。」

光祖問曰：「光祖平日嘗静觀人，或起一善念，後來即得福應；起一惡念，後來即得禍應，若有鬼神司其間者。感通之理信乎？」先生曰：「善道如周行大路，坦坦平平，行來行去，雖覺紆遲，終了安穩。惡道如旁岐曲徑，冒險行之，不陷荆棘，必墮阬塹，此其所以危耳。然爲善乃分內事，禍福不必計也。」問：「坐久即有昏惰之氣，欲因之而少息乎？欲力勝之乎？」先生曰：『君子以嚮晦入宴息。』當息時亦不可不息，不當息時，要當立志求勝。或取平日所愛古人言行觀之，或與益友講論天下大務，亦可以勝其昏惰之氣。久之，當自清明矣。」

「自古國家多難之時，小官死節，誠爲可嘉。至於宰相殺身殉國，未足爲異。當時致難者既由夫人，則今日一身之死，安足以贖禍天下之罪？李惟中云：『亦有好人，於危急中方用者。』艾治伯云：『臨時有狥國之忠，平時必不忍於禍天下。孔門教人，全

在偏處做工夫，如敦朴者使之開通，開通者使之敦朴。蓋去其偏，便趨於正矣。』」

問：「危微精一如何？」曰：「心一也。有人、道之别者，就其發處言之耳。危微皆是不好的字面，何謂『危』？此心發在形氣上，便蕩情鑿性，喪身亡家，無所不至，故曰危。何謂『微』？徒守此義理之心，不能擴充，不發於四肢，不見於事業，但隱然於念慮之間，未甚顯明，故曰微。『惟精』是察二者之間，不使混雜。『惟一』是形氣之所用者，皆從道而出，合爲一片。當時有一等人，如巢、許、務光之流，徒守道心，專事高尚，將謂必去其飲食男女之欲而後可，是爲太過，而不知其微也。又有一等人，饕餮、驩兜之徒，惟以飲食男女、衣服聲色之欲，爲形氣之性，是爲不及，而不知其危也。惟是貫串義理之心於形氣之内，方是爲中。如人莫不衣食，而衣食中自有個道，故堯於此揭其中以示人，千萬世不能改移。」

問：「曾子曰：『吾日三省吾身。』先儒云：『曾子，大賢也，尚一日三省其身，吾儕造詣不及曾子萬一，當無所不用其省可也。』如何？」曰：「此意雖好，看來亦不知用功切要處。且如天下道理，莫大於爲臣忠，爲子孝，爲弟弟。曾子之所省者略不及此，蓋此樣大頭腦處，想都能無愧，惟至於爲人謀等事，則覺猶未能盡其心，故極力自省。蓋爲人謀是替人幹事，不切於己，似多有不着意者。然非曾子，不能省此。今人爲學當省處固多，然必尋己病痛深處克之，乃能有得。不然，百孔千瘡，茫然無下手處，非切實之學。」

「爲人謀忠，曾子學之宏也；友信傳習，曾子學之毅也。謂缺四倫，師友在學，信的

傳的是甚？宏則能體《西銘》，信則信顏子，故曰『吾友』；習則習孔子，故曰『忠恕』。何其毅耶！此三省孰能他的？」

「夫子於門人，未有與之終日言者，獨顏子能解得夫子意，故夫子與之言終日不倦。如他人多有不知夫子意向，雖與之言，未必盡合。如子路聞『正名』，便曰『迂』；樊遲未達，子貢信疑，夫子又豈能强聒其所不知邪？此正諺所謂『話不投機一句多』。」他日又曰：「『語之而不惰者，其回也與！』於此正見顏子能通聖人之意。」

「伏羲在當時，想是盡了那一世人的學問，故又仰觀俯察，以習其天地萬物之理，反而配於一身，以至於四體百骸五臟無不脗合，故方能畫卦。伏羲大聖也，尚爾爲學，況他人乎？」

光祖問曰：「《禹貢》所載九州田賦，上上者今反爲下下，下下者今反爲上上，如雍、冀、豫不如揚、荆是也。豈風氣有遷轉邪？」先生曰：「風氣遷轉雖亦有之，但堯之時，禹治洪水既平，西北最高，故水初落時田壤方沃饒，是以田賦爲上。而荆、揚一帶地勢卑淤，水盡渰没，故其土爲泥塗，財賦不及。至後來水既歸壑，流行日下，地之高者無所潤澤，故西北之土多乾枯，甚至深掘猶未見泉。而東南田壤猶禹時之西北，是以其産勝也。此皆土地因水勢高下而有肥磽，不專委之風氣遷轉、人事勤惰也。田下而賦上，田上而賦下，據一時言之。賦不止田中所出，❶如山林川澤之財皆是，故總計之爲上爲下也，如此方不與田等相遠。孔氏言：『田下賦上人功脩，田上賦下人力

❶「出」，原脱，今據四庫本補。

廢。」亦未爲得。」

「讀《詩》當看《小序》。如《桃夭》詩，朱子引《周禮》『仲春令會男女』，以二月婚嫁爲婚姻以時。且如桃開花時，已過二月了。至於『有蕡其實』，則是五六月天氣，如何猶謂之仲春？殊不知詩人作詩，只是取意。如言『桃之夭夭』，見嫩小之桃方有好花實，若木既老，則不能矣。若以比方男女少壯，正婚姻以時也。至於各章，都有取意。首章『灼灼其華』，興男女少艾；『宜其室家』，就男女配合言也。二章『有蕡其實』，興其既嫁而生育有子；『宜其家室』，就其所生子孫言也。三章『其葉蓁蓁』，又興其宜一家之人，通九族而言，如蓁蓁之葉，無所不廕庇也。《周禮》『仲春令會男女』，只是於此時下令，使會男女，以順天時，非必盡在此時嫁娶也。」

「老泉論井田終行不得，迂矣。橫渠欲買田一區，自行井田，恐亦難。只是當時他心上有不平處，故欲爲之。欲行井田如古之制，必是創業之君乃可。《易》曰：『雲雷屯，君子以經綸。』必欲是時，而後可以有爲也。然又須思量整置，設法備盡，使後世無所改易，方爲無弊。若繼世之君，此法如何行得？必也其均田乎？均田即仲舒限田，此法甚好。其次唐口分、世業法亦善，廉吏奉行者少，此朝廷之法所以難行。」

柳本泰問格君心之非。先生曰：「格字最廣，隨其君意發動向著處，即有以預防之，不拘何事，但將萌之欲就是。如舜曰『威之』，禹就説『帝光天之下』等語，就是杜其用威之念。極而論之，則如伊尹見太甲不能變，乃放之桐宮，使之思法乃祖，處仁遷義，亦是格君心處。大抵不可拘泥

一方。」

本泰問伊尹。先生曰：「耕莘言伊尹隱處之時所守如此，只是一個義。後言伊尹既出之時所任如此，只是一個仁。然必有所守之義，而後有所任之仁。此正所謂『人有不爲，而後可以有爲』，皆是決伊尹無辱己要君之事。」

城問孔子「聖之時」。先生曰：「亦是四時之時。此見孟子善言孔子，其源得於子思，故曰『譬如天地之無不持載』云云，此見孔子就是天也。四時當寒則寒，當暑則暑，何有一毫意、必、固、我之私乎？始終條理，總是論孔子之全。然三子之偏，各自成一個條理者，亦自可見。此『聖』、『知』二字，比上『聖』、『智』二字亦同。此『智』字是孔子之智，可以兼『聖』字；此『聖』字是三子之聖，兼不得『智』字也。蓋孔子之智，知至而行亦至也；三子之聖，聖雖至而智則有偏，故所成就的聖亦偏。如此説，才見取譬巧力之義，亦以見始條理之，知始而見終，終條理之。聖各自其小成處而至其極，不能兼乎知也。故樂之聖，知有大小；射之聖，知有偏正；孔子之聖，知大而正。故三子不能及。」

本泰問夜氣。曰：「有夜氣，有旦氣，有晝氣。晝氣之後有夜氣，夜氣之後爲旦氣，旦氣不牿於晝氣，則充長矣。孟子此言氣字，即有性字在。蓋性何處尋？只在氣上求，但有本體與役於氣之别耳。非謂性自性，氣自氣也。彼惻隱是性發出來的，情也。能惻隱，便是氣做出來，使無是氣，則無是惻隱矣。先儒喻氣猶舟也，性猶人也，氣載乎性，猶舟之載乎人，則分性氣爲二矣。試看人，於今何性不從氣發出來？」

本泰問性命。曰：「人通把這個口鼻耳目四肢之欲當做個性，君子則以爲有命，不把此叫做個性。人通把後五者叫做個命，君子則以爲有性，不把此叫做個命。蓋前命字正與後性字同。前之曰性也，後之曰命也，都不是孟子自家説作性，説作命，乃是當時之見。如告子以食色爲性，便是以前五者爲性也。」

朱永年問：「『莫我知者』何？」先生曰：「若是尤人者，或與人辯是非。若是怨天者，或有籲天之言，人便知道他意向所在。聖人既不如此，人從何處窺測其幽隱之際？唯此天知之耳。」又曰：「只説不尤人怨天，不説下學上達，恰似説至命不盡性。只説下學上達，不説不尤人怨天，恰似説盡性不至命。『默而識之，不言而信，存乎德行』，與此互相發明。」

「戰國時，人君只見目前之利，故孟子與他説能仁義，則『不遺親』，『不後君』，未嘗不利也。若與賢哲言，不消如此道。」

永年問：「先儒云：『乾卦六爻，有隱顯而無淺深。』」先生曰：「亦有淺深。初，行而未成；二，學聚問辯；三，因時而惕；四，猶有疑；至九五，始與天地合德。如此看，豈無淺深？」

「射有《射禮》、《射義》矣，御惟《曲禮》中有數段，尚可考見古人御之之法。學者取而觀之，亦可以得執御之旨。」

問：「諸生看孟子『當路於齊』，有何契合處？」汪威對以「管仲，曾西之所不爲」。先生曰：「『亦是。如此便見孔門取人，只看心地上如何。如其心地上有可疑，雖管仲之功業也不算。』」又問：「夫子許管仲以仁，而孟子乃復鄙之，或以孟子黜霸功爲言。」

先生笑曰：『孔子豈不黜霸功？蓋夫子當日之言，爲子路發耳。使子路知此，後必無孔悝之難矣。』

永年問「配義與道」。先生曰：「言此氣是搭合着道義説。不然，則見富貴也動，見貧賤也動而餒矣。」又問：「孟子不及孔子者在何處？」先生曰：「只這説浩然之氣，便是不及孔子處。孔子何嘗無浩然之氣？却不如此説。與天地合德矣，又何須説塞乎？」

問：「近讀《大禹謨》，得甚意思？」「且不要説堯舜是一個至聖的帝王，我是一個書生，學他不得。只這『不虐無告，不廢困窮』，日用甚切。如今人地步稍高者，遇一人地步稍低者，便不禮他，雖有善亦不取他，即是虐無告，廢困窮。」

有問「知行合一」者，先生曰：「爾如此閑講合一不合一，畢竟於汝身心上有何益？不若且就汝未知者窮究將去，已明白者儘力量行去，後面庶有得處。」

先生曰：「曾子曰：『彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義。』以今學者觀之，似不當如此説。不知還不欲如此説，抑是氣歉不敢如此説？」陶克諧曰：「還是氣歉。」先生曰：「雖然，然連此語不道，方是孔子也。」

「皋陶説九德，皆就氣質行事上説。至商周，始有禮義性命之名。宋人却專言性命，謂之道學，指行事爲粗迹，不知何也？」

一日，先生同諸公送一人行。有一人方講格物致知之説，其時甚渴，適有茶至，此人遂不遜諸公，先取茶飲。先生曰：「格物正在此茶。」

一生問曰：「某近爲人所誣，然實無干，當何以處？」先生曰：「汝於此事雖無干，必

是平日與他有些話説，或平日處鄉猶有欠缺處，此須有德感動他方好。若能如此而被誣，却是個無妄之災，只須泰然處之。」頃間，又問：「顔子『雖欲從之，末由也已』，是如何景象？」先生曰：「只汝纔所問的，便可看此景象。」「某思之未得。」先生曰：「如桓魋之禍，則曰『天生德於予』。公伯寮愬子路，則曰『道之興廢，命也』。孔子自家便説他已是天了，已是道了，著顔子如何樣從他？今人如何敢自家説是個天？自家説是個道？非是説謙，實是無據故也。如子畏於匡，夫子曰：『吾以汝爲死矣。』顔子説：『子在，回何敢死？』看他如此説，若不在則死矣。把個死生，只問個是與非，多少從容含蓄！我們只如今要學他，須是要常使此心對得天地日月鬼神，則事變之來，無所憂患，無所恐懼矣。」問：「東漢人亦能輕生，緣何又不是道？」曰：「東漢人只是硬要死，幾時有孔顔如此從容分明來？」

程默説：「今年禮部題奏，欲變文體，欲以成化、弘治間程文爲法。」先生曰：「此亦未盡然。本朝這程文，最是卑弱軟熟的，成化、弘治間亦然。若以此爲主，則取的皆是那會説卑弱軟熟話的人了。如此等人他日立朝，别人説長他也説長，别人説短他也説短，幹得甚事？須是取那有見識有氣魄的，他日方會做得些事。五經不可尚已，如匡、劉的封事，董、賈的對策，這等樣文字方好也。」

有巨臣入京，别先生，將出門，過屏風，語先生曰：「我若得用，必要大用先生。」先生曰：「執事記得横渠有個言語否？『執事苟與人爲善，孰不願在下風？若不然，士有遠於千里之外者矣。』」其人默然。

先生一日謂永年曰：「人皆把《易經》與

《正蒙》、《太極圖》看做個極難的，以某看，却是個易的。蓋聖賢恐人不知所以爲人的道理，説人是天地生出來底，故指天地與人説：你試看天，天是如此；你試看地，地是如此。人若不如此，便與天地不相似矣。以此看，豈不是易事可做得？」

問《易》中先儒，以某卦自某卦變來，某爻自某爻變來，恐非聖人之意乎？」曰：「聖人何嘗有此意？蓋《易》原非爲卜筮作，不過假象説明天地間道理，使人知吉凶消長之理，進退存亡之道爾。朱子曰：『有伏羲的《易》，有文王的《易》，有周公的《易》，有孔子的《易》，有程子的《易》。』豈有此理？夫程子不過是説孔子的，孔子不過是説周公的，周公不過是説文王的，文王不過是説伏羲的，其《易》一也。」

涇野子内篇卷之十二終

涇野子内篇卷之十三

鷲峰東所語第十八

門人休寧汪威録

汪威問衣服之制。先生曰：「古人制物，無不寓一個道理。如制冠則有冠的道理，制衣服則有衣服的道理，制鞋履則有鞋履的道理。人服此而思其理，則邪僻之心無自而入。故曰『衣有深衣，其意深遠；履有絢綦，以爲行戒。』故夫子曰：『立則見其參於前，在輿則見其倚於衡。』諸生今日之學，雖一衣解結，亦要存個念頭，務時時有所見，方可謂滿目皆忠信篤敬也。」

東郭子曰：「今之爲學如扶醉漢，扶得一邊，倒了一邊。」先生曰：「醉漢還容易扶，兩邊扶住則不倒。若此心倒了，却是難扶。」

先生謂諸生曰：「學者須要自信，不可先有疑心。若此心有二三，還不當作學。如天地不言而四時行、萬物生者，只是一個信。千乘之國，不信其盟而信子路之一言，蓋素孚於人。若學者能做成一個信的工夫，則德無不立矣。故曰『默而識之』，不言而信，存乎德行。」

何廷仁言：「陽明子以良知教人，於學者甚有益。」先生曰：「此是渾淪的説話，若聖人教人則不如是。人之資質有高下，工夫有生熟，學問有淺深，不可概以此語之。是以聖人教人，或因人病處説，或因人不足處説，或因人學術有偏處説，未嘗執定一

言。至於立成法，詔後世，則曰『格物致知』，『博學於文，約之以禮』。蓋渾淪之言可以立法，不可因人而施。」

何廷仁言：「南太守去官時，全不介意，次日就與朋友往還飲酒。」先生曰：「此亦是難處，若不著情更佳。有做官之憂者，則有去官之憂；無做官之憂者，故無去官之憂。天理人欲，同行異情，若全不著情，則孟子去齊不豫色非矣。」

何廷仁言：「今人説學不必講，此亦不是。如好舉業的，相見則就説文章；爲商賈的，相見則就説貨物，皆終日不厭。如何説學不要講？」先生曰：「舉業與學，本無二道。如場中七個題目，皆是聖人格言，人做將出來的，又皆是發聖人之精蘊，皆是爲堯舜、爲周孔的説話，舉業如何不是學？但在人躬行體驗耳。若將舉業與商賈對説，亦不可。」

何廷仁言：「程子、張子之心，無些物我之間。如張子方與弟子説《易》，聞程子到，善講《易》，即撤臯比，使弟子從程子講《易》。程子方與弟子論主敬之道，見張子《西銘》，則曰『某無此筆力』。可見二子之心甚公。」先生曰：「此正是道學之正脉。如孔門之問答，虞廷之告語，皆是此氣象。可見古人之學，絶無物我之私。他如朱陸之辯，不免以己説相勝，以此學者不可執己見。」

或問：「朱子以誠意正心告君如何？」曰：「雖是正道，亦未盡善。人君生長深宮，一下手就叫他做這樣工夫，他如何做得？我言如何能入得？須是或從他偏處一説，或從他明處一説，或從他好處一説，然後以此告之，則其言可入。若一次聘來，也執定

此言；二次三次聘來，也執定此言，如何教此言能入得？告君須要有一個活法，如孟子不拒人君之好色好貨便是。」

先生曰：「章楓山先生甚好。致仕在家時，甚清貧自處。三間小房，前面待客，後面自居，家中子弟甚率他教，有漢儒躬行之風。先生諱懋，字德懋，浙江蘭溪人。」

門人告歸省，先生曰：「人居家中，須要二三同志者相處，方能幹得事業。同志不專在於文學，凡篤實純厚者，便有琢磨去處，道便自此行也。」

問慎獨工夫。曰：「此只在於心上做。如心有偏處，如好慾處，如好勝處，但凡念慮不在天理處，人不能知而己所獨知，此處當要知謹自省，即便克去。若從此漸漸積累，至於極處，自能勃然上進。雖博厚高明，皆自此積。」

東郭子曰：「《鄉黨》一篇，先儒謂分明畫出一個聖人，此言甚是。只是精神命脈處未曾畫得出。」先生曰：「如『君在而踧踖』，『出降等而怡怡』之類，❶非精神命脈而何？大抵看此篇書，當要知其周旋中禮處。」東郭子曰：「然。」

先生嘆曰：「自古聖人，第一是舜。遭人倫之變而皆能化之，可見舜爲善的心，無一息之間。」

問學不可不講。曰：「若徒取辯於口，而不躬行也無用。如今日看某句書，於心未穩，當行某事，心有未慊，須是與朋友相講明，然後纔得的當，纔得自慊，即可坦然行之無疑。可見學要講明做去。」

❶「出降等而怡怡」，至下文「分開了下二」，原脱，今據乾隆本補。

問存心之説。曰：「人於凡事，皆當存一個心。如事父母事兄長，不待言矣。雖處卑幼，則存處卑幼之心；處朋友，則存處朋友之心。至於外邊，處主人亦當存處主人之心。以至奴僕，亦要存一點心處之，皆不可忽略。只如此便可下學上達。《易》之理，只是變易以生物，故君子變易以生民。」

問張子説合虚與氣有性之名。曰：「觀合字，似還分理氣爲二，亦有病，終不如孔孟言性之善。如説『天命之謂性』，何等是好！理氣非二物，若無此氣，理却安在何處？故《易》言『一陰一陽之謂道』。」

先生講畢，謂諸生曰：「學須待一人問畢，各人將某所言者潛思體驗過，然後更端再問，方有所得。若不思索，不待問畢而又發問，只是漫然。」

一夜月下，因論至科道之官。先生曰：「今之科道，皆非古制。科所以諫君，凡君言行有失，就封駁諫静，所以謂之『給事中』。道者，凡内外官有失，他就劾論。二官之職實不同。今開口便以二者並言，皆不是。甚者猶使科道查盤錢糧等務，尤非也。」

章詔曰：「諸生在門下，然不免有過差，願聞之，使得自改。」先生曰：「宣之學行儘高，只是還隘些，當要寬大。」王朝白：「近來常覺得有過。」曰：「覺得也是好，只是改之爲貴。」謂廷欽曰：「你近來事多，不似去年將經書來問時節。非同志之友亦少往來，不免誤却自家工夫，所損非細。」威請聞其過，曰：「你亦謹守，亦知要寬大方好。」沐請聞過，曰：「你且言志向如何。」沐曰：「近來人事亦絶了，十日未曾出門。」曰：「這也好，還是要立定志，不論十日也。」永年曰：「自

覺狹隘，只是不能改。」曰：「既知狹隘，却不可安於此。」

先生謂諸生曰：「昨夜寢時，各人所思何事？試爲我一言。」標對曰：「生想程子說：『上天之載，無聲無臭。其體則謂之《易》，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教。』此何謂也？」先生曰：「此因人以見天也。」又曰：「『形而上爲道，形而下爲器。』須著如此說：器亦道，道亦器。』此又何謂也？」先生曰：「上二句是《易》言，似分開了；下二句是程說，見道器非二也。」沐對曰：「思天理人欲。」曰：「此猶是一句渾淪話，似尚未用工也。」吴光祖對曰：「生昨夜想家事，於父母上更切。」先生曰：「實亦人情之常。想父母自是好，還要所想處，直使父母至於千百年尤好。此工夫却在自家身上，若能修身慎行，則所以孝父母者至矣。」章詔對曰：「生常想偏隘處要克去。」曰：「能知弘大，則偏隘自去。」王朝對曰：「生昨晚誦先生《贈何栢齋》文，❶想要不變，恐猶未能。」大器對曰：「生想進德修業工夫，比博文約禮更切。」先生曰：「一般也。」曹廷欽對曰：「程子言：『人之於人，當於有過中求無過，不可於無過中求有過。』生想要以此處友。」先生曰：「不可以此自處。」威對曰：「程子說：『苟非自暴自棄，豈不可與爲君子？』威誦此言，不敢暴棄。」先生曰：「此意思亦好。然觀諸生所言，皆知切己用工，只是要不已，方能有進，不可徒想而已。」

章詔問：「程子所謂大其心胸，其工夫是克己否？」先生曰：「克己亦是，更看《西

---

❶「昨」，原作「作」，今據乾隆本改。

銘》好，《西銘》言弘之道。如人心不大，雖一家兄弟長幼，宗族鄰里，亦分一個彼此，何況於天下？惟大其心，則聖賢與鰥寡皆吾兄弟，何有一毫之間？故曰『仁者以天地萬物爲一體。』」

戴鰲問：「申生待烹，未得爲盡善？」先生曰：「我送林基學有言，顏子以一簞食供親而親不以爲薄，以一瓢飲供親而親不以爲菲，是以顏子能樂。亦由顏子能諭親於道，故能如此。然則申生平日諭親於道處，亦恐未如舜乎？」汪三山即曰：「申生之生未盡善，其死亦未盡善。」先生却曰：「今只且取其恭耳。」

先生謂諸生曰：「做工夫，當思二程先生接人何如，處己何如；濂溪、横渠接人何如，處己何如；又上思孔門諸賢接人何如，處己何如。以此思擬不已，則其進無窮。蓋有標準，自不妄動也。」

「人性皆善，或有隱於田畝者，有隱於商賈者，甚至有隱於雜流者，但無人化之耳。使用人化之，皆可進於道而不廢。故欲諸友到處以善誘人，除却下愚則不能。」

問周勃、霍光優劣。先生曰：「霍光縱妻邪謀，不及周勃遠甚。」

威問：「先儒謂人臣當以王陵爲正，使人人皆如王陵，吕氏之變可無否？」先生曰：「安得人人如王陵？所謂當以爲正者，以王陵能盡其在己者耳。」

東郭子曰：「横渠以禮爲教，乃是聖門的傳。」先生曰：「然禮自有許多儀文度數，收人放心，不可不知。當時門人若吕與叔、蘇季明、范育輩皆得其教，其餘不能也。此學至今傳者少矣。」

東郭子曰：「講學甚難。若教人專治

內，則又恐人務於虛寂；若教人專治外，則又恐人務於僞爲。」先生曰：「惟説專治內、專治外，此其所以爲難也。故精義所以致用，安身所以崇德。」

東郭子曰：「我因此病，知得保守，進得些學。」先生笑曰：「因病也能進學則可，若謂學必因病而進，則人必皆病而後可以進學乎？」東郭子曰：「因病省了許多人事，故可進學。」先生曰：「接人事亦自有一番新意，可進學也。」東郭子曰：「然大抵人與其有病而善治，不若無病可治還好。然無病可治，在乎謹之於始，故聖人曰『蒙以養正』。今皆是蒙以養正工夫少了，今日不得不保守。」先生曰：「古人謂：『往者不可諫，來者猶可追。』然今日又爲後日之源，今日之保守，又爲後日之益。」東郭子笑曰：「在前者求之果無益，求自今日始是也。」

東郭子曰：「聖賢論學，只是一個意思，如『修己以敬』，一句盡之矣。如曰『戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞』，此敬也；如曰『出門如見大賓，使民如承大祭』，亦敬也；如曰『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰』，亦敬也；我看起來，只是一個『修己以敬』工夫。」先生曰：「『脩己以敬』固是，然其中還有『格物致知』、『誠意正心』許多的工夫。此一言是渾淪的説，不能便盡得。」東郭子曰：「然則『脩己以敬』可包得『格物致知』、『誠意正心』否？」先生曰：「也包得，然必格物致知，然後能知戒慎恐懼耳。」東郭子曰：「這却不是。人能『脩己以敬』，則以之格物而物格，以之致知而知致，以之誠意而意誠，不是先格物致知而後能戒慎恐懼也。」先生曰：「『脩己以敬』，如云以敬脩己也，脩字中却有工夫。如用敬以格物致知，

用敬以誠意正心，是如此說，非謂先敬而後以之格物云云也。」東郭子曰：「不同處却差這些。」先生曰：「今夜必要講同了。君嘗謂知便是行，向日登樓，云不至樓上則不見樓上之物。」東郭子曰：「非謂知便是行，但知便要行耳。如知戒慎就要戒慎，如知恐懼就要恐懼，知行不相離之謂也。」先生曰：「若如此說，則格致固在戒慎之先矣，故必先知而後行也。」東郭子曰：「聖人原未曾說知，只是說行，行得方算得知。譬如做檯，須是做了檯，纔曉得檯；譬如做衣服，須是做了纔曉得衣服。若不曾做，如何曉得？此所以必行得，方算作知。」先生曰：「謂行了然後算作知，亦是。但做衣服，若不先問衿多少尺寸，領多少尺寸，衿是如何縫，領是如何縫，却不錯做了也？必先逐一問知過，然後方曉得縫做，此却是要知先也。」東郭子猶未然。

東郭子曰：「聖人教人只是一個行，如『博學之，審問之，慎思之，明辯之』，皆是行也。『篤行之』者，行此數者不已是也，就如『篤恭而天下平』之『篤』。」先生曰：「這却不是。聖人言學字，有專以知言者，有兼知行言者。如『學而時習之』之『學』字，則兼言之。若『博學之』，對『篤行之』而言，分明只是知，如何是行？如『好學近乎智，力行近乎仁』，亦如是。此『篤恭』之『篤』，如云到博厚而無一毫人欲之私之類。若『篤行』之『篤』，即篤志努力之類，如何相比得？夫博學分明是格物致知的工夫，如何是行？」東郭子曰：「大抵聖人言一學字，則皆是行，非是知。『知及之，仁不能守之』，『及之』亦是行。如『日月至焉』，『至』字便是一般。『守之』是守其『及之』者，常不失也。如孔

門子路之徒，是知及之者；如顏子三月不違，則是仁能守之者。」先生曰：「知及之分明只是知，仁守之纔是行。如何將知及亦爲行乎？真予之所未曉也。」

先生曰：「東郭言博學是行，試言其詳，何如？」東郭子曰：「如敬以事親，則事親之物格；敬以事兄，則事兄之物格。物格即是物正，如此就是博學。」先生曰：「此於博學字面，甚無相干。夫事親中間，有溫清定省，出告反面，『疾痛疴癢而敬抑搔之，出入則或先或後而敬扶持之』，自有許多節目。皆無所不學，然後爲博。」東郭子曰：「人子果有敬存於中，則外面自有許多的事。且如敬以搔之，敬以扶持之，皆由有敬於中，故能如此。」先生曰：「敬抑搔，敬扶持，是用敬抑搔，用敬扶持也。」東郭子曰：「用字却不是。孝子之有深愛者必有和氣，有和氣者必有愉色，有愉色者必有婉容，自然能得許多節目。」先生曰：「深愛言却好，然未能如此者，必敬搔敬扶持之，却是學。故格物還只是窮理，若作正物，我却不能識也。」東郭子曰：「程子曰：『窮理不可作致知看。』如何以格物爲窮理？」先生曰：「此言程子或有爲而發。若不窮理，將不至於冥行妄作乎？」

東郭子曰：「『萬物皆備於我』，朱《註》甚解得好。」先生曰：「此章當與《西銘》並看。」東郭子曰：「然，我亦嘗謂當相並看。『于時保之，子之翼也』，乃賢者之事，即『强恕而行，求仁莫近焉』意。『樂且不憂，純乎孝者也』，乃聖人之事，即『反身而誠，樂莫大焉』意。」先生曰：「然。但人做工夫要尋路途，使不迷耳。」

東郭子曰：「程子謂『《大學》乃孔氏之

遺書』，謂之遺書，正謂其言相似也。然聖人未嘗言知，若以格物爲窮理，則與聖言不相似，何以謂之遺書？」先生曰：「謂之遺書者，指理而言，非謂其言相似也。且曰聖人未嘗言知，甚害事。某也愚，只將格物作窮理，先後『知止』、『致知』起。❶夫『知止』、『致知』首言之，而曰未嘗言知，何也？」

東郭子曰：「我初與陽明先生講格物致知，亦不肯信。後來自家將《論》、《孟》、《學》、《庸》之言各相比擬過來，然後方信陽明之言。」先生曰：「君初不信陽明，後將聖人之言比擬過方信，此却喚做甚麽？莫不是窮理否？」東郭子笑而不對。

東郭子曰：「知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。此二句『進德』、『居業』俱有，非『德』屬『至』，『業』屬『終』。若如此相屬，何以二句俱加以『知』字？」先生曰：「還分屬爲是，蓋其上元明白分開矣。」東郭子曰：「見於中爲德，見於外爲業，未有無德而有業者，德業相離不得。」先生曰：「如此説也是，但不分屬『至』與『終』則不可。此説却甚長，能解此便達天德王道。」

東郭子曰：「夫子曰：『吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發。』可見諸弟子不足以發，而顔子亦足以發。同領夫子之言，衆弟子違之，惟顔子在夫子面前也是這般體認，不在夫子面前也是這般體認，無些間斷，所以曰『亦足以發』。」先生曰：「謂衆弟子違之亦不是，此與顔子言也。」東郭子曰：「聖人之言，學者皆得聞，只是人領略有不同。如『一貫』之傳，衆人非不聞，唯曾子能唯之，而門人則曰『何謂

❶「後」，疑係「從」之刻誤。

也』。又如子貢言『夫子之言性與天道，不可得而聞也』，謂之『言性與天道』，則非默然矣。而子貢言其不可得而聞，非真不可得聞也，聞之而不能解，則是不聞，非聖人有與言有不與言也。」先生曰：「此固是，但謂衆弟子不足以發，似亦未必盡然。蓋夫子有不可與言者，有欲無言者，有與終日言者，自有多少等級。」

先生曰：「致思之功甚大。《書》曰：『思曰睿，睿作聖。』睿是通乎微，能通乎微，而造至熟處便是聖人。今人都不曾思，看書時或致一思，聽教時或致一思，無是静處之時，❶多不致思。人能常常致思，擴充天理出來，自然上往。」

先生曰：「人之生，不幸不聞過，夫子亦以知過爲幸。聖人心地平易，有過隨人去説，人亦争去説他的過。是以得知，真以爲幸。今人所以不聞過如何，只是訑訑聲音顔色，拒人於千里之外，有過人亦不肯説與他，是以成其過。學者貴乎使人肯言己的過，便是學問長進。」

先生曰：「汝輩做工夫，須要有柄欛，然後纔把捉得住。不然，鮮不倒了的。故扠手不定便撒擺，立脚不定便那移。」

先生曰：「學者必是有定守，然後不好的事不能來就我。《易》曰：『鼎有實，我仇有疾，不我能即，吉。』若我無實，則這不好的事皆可以來即我也。」

威問：「禮謂天地之祭，『越紼而行事』。程子謂：『越紼猶在殯宫，此事難行，只消使宰相攝耳。』子厚又曰：『父在爲母喪，則不敢以喪服見其父，況天子爲父之喪，而可以

❶「是」，四庫本作「事」。

事上帝？不如無祭。』此三説如何？」先生曰：「祭時是天子三年之喪，則宰相亦有三年之喪矣，就是天子可祭，不必使攝也。天子事天地，雖是天子的父，亦是天地所生也，亦難比天地矣，如何不祭？子厚之言，又是一説。古者父在爲母齊衰期年，是以不敢見父。如今父母皆是斬衰三年，喪服亦可見父，不必拘泥。」

本泰曰：「領先生之教固多，此回再求一言見教。」先生曰：「我平日所言的，但不要變了就是。如隨所在化人，然後我的言語纔有着實。」

先生曰：「汝輩違了父母，違了妻子，違了親戚鄉黨，到這裏爲學，須是勇猛前進，見諸言行，换一個好人，纔不負了初心。歸見父母鄉黨，亦自悦樂。」

先生謂威曰：「鄧子華甚甘清苦。昨日教汝輩送他，非是徒送耳，觀他動静行李，以驗之於己，便是學也。」

先生曰：「學者存誠工夫，只是要不息。能一夜不息，則一夜之聖人；能一日不息，則一日之聖人；若常常不息，則常常是聖人。若息，則便走入夷狄矣。」

威問：「李延平之學甚精密。」先生曰：「這個先生的工夫甚大，蓋全在仁上作功，於克己復禮、喜怒哀樂未發之前體認。如朱先生，却稍不似他。朱先生的意思，便要窮盡天下物理，便要讀盡天下書，故如今有許多註釋。看起來雖不必如此，然當時却不得程門那樣人講論，故不得不然。」威曰：「如今學者，一個人恰似兩個人，對師友是一樣，獨處又是一樣。須如程子所謂『不欺暗室』纔好。」先生曰：「此便是慎獨，須要使爲一個人。」因舉邵子「不欺暗室」詩。

永年問：「邵子此等言語，儘是切實，程子如何説他不知學？」曰：「程子此言也説得太快，不學如何到得此？」又問：「先生《抄釋》謂邵子學非聖人，如何？」曰：「聖人之心無適莫，邵子却倚在數上去了。且聖人教人爲善，雖愚的也要他明，雖柔的也要他强。邵子則算定一個吉凶在那裏，人皆謂吉凶有定數，誰肯去爲善？所以謂他學非聖人。」

先生曰：「今日爲學，須是把一切富貴雜事都斬斷了，一心只是爲學，然後有進。今人皆被這事纏繞了，如何得好？然斬斷了也甚難，非是至剛的人不能。故曰聖人，『吾未見剛者』。」

先生謂威輩曰：「我昨過碧峰寺，有個天通，是好僧，來見。有鬚髮，戴着道冠，穿着僧衣。我問他：『你有鬚髮，是個道人，如何在寺中住？』對説：『貧道有病，因此長髮。』我問：『你是僧，如何稱貧道？』他説：『三教只是一個道，我没有這個道，所以稱貧道。』『依你這般説，若使個秀才亦稱貧道，可乎？』曰：『秀才是聖人之徒，又不可如此。』『且你在此做甚麽工夫？』對説：『念佛冷心。』問：『你這心也還有熱時？』曰：『我如今三十年，此心不熱了。』問：『如何樣冷心？』對説：『絶了一切世務便是。』因説：『也似吾儒没有私欲一般。你能一夜絶了，就是一夜的佛；一日絶了，就是一日的佛。只是要常常如此。』少頃，他説：『我到這裏，蒙諸公卿皆來看我。昨日有都堂老爹到這裏，我初不識，及起身時，看是花金帶纔曉得，甚驚訝怠慢他。』我説：『你這般説，心却又熱了。雖是金帶也看不見，纔是也。』天通臉皆發赤，看來這僧還不曾定。

人心有些夾雜，明得盡的就看破了。少頃，他説：『金子是砂石中分別出來的，玉是頑石中分別出來的，君子是小人中分別出來的。』我説：『你這話又差了。金子初不曾説我是金，他是沙石；玉初不曾説我是玉，他是頑石；君子初也不曾説我是君子，他是小人。若自家如此分別，却又小了。且如舜當初耕於歷山時，與那等人皆是一般，何曾分別他説我是聖人？』天通又喜曰：『佛家説揭蓋，今老爹與我揭蓋了。』留茶餅，餘的與手下人。我説：『你還有這個心。』他説：『有這個心，便有這個情。』我説：『你自後公卿來看你的，再不要説他，纔冷得心也。』」應亢問：「告子不動心，也是冷心否？」曰：「這是强制其心，他是寂滅其心，還不同些。」永年問：「心畢竟可冷得否？」曰：「這心惟恐他不生不煖，如何要冷？如私心、慾心、躁心、驕心，這樣的心要冷他。孟子那不動心，邵子收天下春歸之肺腑，却要學。須要『必有事焉而勿忘』，然後可。一不同孟子之處墨者夷之，二不同程子欲斬放光佛頭來觀。既見，又何以與他揭蓋以濟其術？」

涇野子内篇卷之十三終

涇野子内篇卷之十四

鷲峰東所語第十九

門人武陵劉邦儒録

劉邦儒一日見先生於柳灣精舍，適一友持《春池卷》求題。先生題畢，謂邦儒曰：「吾輩胸中不可不常見此景象。」問曰：「何也？」曰：「見此則滿目生意盎然，活水流動無滯矣。」又問：「何以能見得？」曰：「只是收放心。」

邦儒歸省武陵，先生大書「志伊學顔」見賜，因請教。先生曰：「我的意思，盡在這四字上。此回能做得顔子安貧樂道功夫，不患不能爲伊尹之堯舜君民事業矣。」

邦儒撥歷後來見，先生曰：「連日大風雪中歷事，意思如何？」曰：「此等處雖是辛苦，亦未敢怨尤。但衙門中禮體太嚴，頗覺未安耳。」先生曰：「你這衙門，與國子監略有不同。一切禮貌固有舊規，至於太過處，也要自家斟酌。夫禮因人情時事而爲之節文者也，不可只按着舊本。能得於此，雖他日禮讓爲國，亦不外是。」

邦儒居鷲峰寺中，有一鄉縉紳攜酒至寺，飲同鄉諸友。次日見先生，先生曰：「昨日所講論者何事？」對曰：「講時政及圍棋耳。」曰：「汝曾圍棋否？」對曰：「未也，第旁觀之。」曰：「就不能止之乎？」對曰：「於時亦難處。」因請教，曰：「汝何不曰：『鄉先生枉顧吾輩，吾輩正欲求教，若只圍棋，恐無開教之時，是拒吾輩也。』如此答來，人已

皆受益。」

邦儒問：「臨事優柔不斷如何？」曰：「此只是見理未真耳。若知理已真而又不斷者，非因循隱忍，必利害是非怵其中也。」

象先問：「朋友相聚時，言語固當長幼相遜，但説道理有未安處當如何？」先生曰：「人有説得是處，便要虚心取了他的；有不是處，也要與他講幾句，使此心無一些子芥蒂方好。若一徇着長幼之序，聖賢之道便不得明了，且其設心便有有所爲而不言，有所爲而言，先已離却道，又何講邪？因年之長幼，爲言之誾侃亦可。」

先生語及《中庸》尊德性、道問學的工夫，象先因問：「失記前日所講温故知新、敦厚崇禮處，請再發明。」先生曰：「我當講論時，也只隨人所問而答，初未嘗有個安排的意思，故講後多忘却。此在你諸生自思之，不可效我少温故工夫也。」

有一相知見先生，言二友因争取書抄，至失和氣。先生謂之曰：「試問所抄書中有此事否？且何不出一言以箴規之？」對曰：「惟至人能受盡言。」曰：「你先做了個至人，亦自可使人受盡言矣。」

邦儒問：「近日朋友講及《大學》，每欲貫誠意於格致之前，蓋謂以誠意去格物，自無有不得其理者，如何？」先生曰：「格致誠正，雖是一時一串的工夫，其間自有這些節次。且如佛氏寂滅，老子清淨，切切然惟恐做那仙佛不成，其意可謂誠矣。然大差至於如此，正爲無格致之功故也。但格致之時，固不可不着實去做；格致之後，誠意一段工夫亦自不可闕也。」

王貴問「人之過，各於其黨」。先生嘆曰：「堯舜之仁止於一世，夫子之仁至於萬

世，就在人之過裏面，也要看出個仁來。文中子曰：『夫子於我有罔極之恩。』誠哉，斯言也！ 吾輩見人有過，須要如此看他方是。」金瀚曰：「周公之殺兄，孔子之爲君諱，想亦是過中之仁。」先生曰：「也是。 程子亦常説來，君子於人，當於有過中求無過，不當於無過中求有過。 宥過無大，觀過知仁。」

黄容問：「『朝聞道，夕死可矣。』聞道如此之速乎？」先生曰：「這『聞』字不可輕看過了，以前不知用過多少功夫，❶到此方有所得，故當死之時，無有遺恨。 孔子夢奠兩楹，曾子易簀而斃，看他是何等氣象！」

先生一日訪一相知，守門吏以未起辭。先生猶進至堂，見其人方與諸友講學。 先生曰：「以吾子門下吏，亦有説謊者乎？」其人爲起謝，先生因問：「此宅子這等深邃，却是好講學。」對曰：「只是與堂上先生相鄰耳。」先生曰：「相鄰夫何傷？」對曰：「也是某早晚間亦賴有戒慎的意。」先生曰：「不意吾子戒慎之功，乃賴堂上先生而後有也。」其人及諸友皆大笑。 歸語邦儒曰：「惟聖人能不賴勇而裕如。」

邦儒問：「漢武帝立弗陵，殺鉤弋夫人，何如？」先生曰：「立子殺母，固不可爲訓，但也要看他時勢如何。 武帝於鉤弋夫人素所寵愛者，相處非一朝一夕，想必見他性情行事，隱然有恣横之勢，後不可制，故不得已而殺之。 處之雖至太過，武帝當日之心，實亦未易窺測。 然或因事激怒而殺，亦未可知。」又問：「人主嚴立家法，使母后不得預政，似亦無不可者。」曰：「若逢着子少母壯，淫縱恣横，以干國政，誰得而禁之？ 不

❶「少」，原脱，今據四庫本補。

見唐之武后乎？太宗一未能處，遂至子孫幾無噍類之禍。故明主以天下爲大，一室爲小。」又曰：「若有文王『刑於寡妻』手段，則不至如此矣。」

先生曰：「汝輩今日在此講論，不消拘拘於經史上。即如今日用應接上下，或言語衣服，却都是學。故當時曾子、子夏講論時，常説今日某人行冠禮差，又説某人行喪禮差，一一在這上面考究。今人説及此，便以爲粗迹了。此等處講得既明，却就要下手去做。若有一等人，所講者是一樣，看他穿的衣服、住的房屋又是一樣，這便不可信他。若所講者如此，着的衣服、住的房屋也是如此，這個人一向這等去，何患不成？」

邦儒問：「蘇武使匈奴，海上十九年，百般苦醜都能甘得，如何有娶胡婦生胡兒之事？」先生曰：「此亦是《外傳》所紀，不可遽信。且看他當時，匈奴再三欲以長公主妻他，他終不肯屈，則此等事斷然可知其無。縱有之，亦不害其爲武也。」

邦儒問：「程子曰：『漢儒近似者三人，董仲舒、毛萇、揚雄。』夫萇視仲舒已不敢望矣，子雲何足道？」曰：「《法言》、《太玄》，其言似亦有可取者耳。但身已失矣，言辭説他怎的？」

邦儒問：「雋不疑爲京兆，每出平獄歸，其母輒問之。所出多則喜，少則憂，至於廢食。此等處，胡孺道曾説當諭母於道，何如？」先生曰：「也不得如此。若屈法以慰母，恐亦非天討矣。」

象先問：「宋太祖收藩鎮，先儒以爲趙、韓、王有仁者之功。竊謂宋室後來削弱，或基於此。」先生曰：「宋室削弱，原不在此。蓋由丁謂、王欽若、王安石、呂惠卿、韓、賈、

秦、蔡諸人壞之耳。《詩》云：『人亦有言，顛沛之揭。枝葉未有害，本實先撥。』當時如司馬光、程正叔、朱光廷等皆一時稱賢，顧乃目以爲黨。刻石國門，雖石工心知其非，不忍鐫名，諸君亦不肯從。用舍顛倒如此，何得不亡？《易》曰：『明出地上。』『晉，康侯錫馬蕃庶，晝日三接。』『明入地中，明夷。』『垂其翼，君子於行，三日不食。』是國之明暗存亡，由於賢才之用舍。」象先曰：「不知當時怎麼有許多不好的人接踵而出？」先生曰：「此亦是氣數使然。如天之元氣，春時便有和煖的意思，到秋來便有淒涼的意思。」問：「先生論政常歸諸人事，此言氣數者何也？」曰：「人事不修於先，吾未如之何也已矣。」《詩》不云：「天實爲之，謂之何哉？」又曰：「誰生厲階，至今爲梗。」

宋太祖國初就不曾得个賢相，趙普全以私恩爲之，❶其罷藩鎮石守信等兵權，尤爲宋基禍之大者。以湯、武、漢高祖、唐太宗用人較之，自見其用人雖遼亦不及。」

何堅始見於先生，問學。曰：「立志。」又問：「看書心未定如何？」曰：「凡心有擾亂，且揜卷静坐，熟思古人作用處，乃可言定耳。」他日聞鄰有掾吏爲絃管者，始聽之甚惡，已而漸喜。既聞教後，聽之復大懼其非，如何？」先生曰：「也還是此心未定。凡學，即於紛華雜擾中求得静定方好。且如禪僧在深山野谷修行，此心亦能收斂。或至城市，見紛華即能移其念，遇雜擾即亂其中，蓋由不能於動處求静也。吾輩做工，正要識得此意。」

先生曰：「汲黯『内多慾而外施仁義』之

❶「恩」，原作「思」，今據乾隆本改。

語，極有力量，閱史者多忽之。然於此亦可見武帝納諫。設以身處其地，始見其難耳。」

堅歸省，復謁，先生曰：「叔防登科後，有來書云何？」對曰：「方慮作宦甚難耳。徇時則舍所學，欲行其學則又不免於禍。」曰：「子何以言答之？」堅曰：「君子處世，唯是道之得行與不得行，不虞其禍之至與不至也。遵道而行以獲罪，君子則謂之福；違道以苟祿，人皆知祿之榮也，君子猶以爲禍。」先生曰：「雖是如此，然中間多少斟酌。前所言致曲工夫，此處正可用也。」

先生曰：「舜之好問好察，正爲不得民之中處耳。」堅問：「生輩不能好問好察，病源安在？」曰：「此問甚善，但就於不能處自考，便是病源。」堅曰：「多是好高自是，不能下人。」曰：「此猶是第二着，還是不知也。苟能知舜之『欲並生哉』之心，則自不容於不問不察。」

先生曰：「不睹不聞與隱微一也，皆是慎獨工夫。」堅問：「延平先生觀喜怒哀樂未發氣象，何如做功？」先生曰：「子知不睹不聞即是隱微，則知喜怒哀樂未發之氣象矣。」堅未達，先生曰：「語未終而問更端，又安能觀未發也？」已而備論涵養用敬之説，堅退而懼曰：「侍於君子有三愆，今其一也。」

先生謂後世爲政，當以轉移風俗爲急。善人進則風俗自淳，風俗淳則天下百姓陰受其福而人不知。漢徵孝廉，亦得此意，蓋去古未遠也。堅曰：「此亦近王道否？」曰：「然。」或有言及邊事者，先生曰：「漢法甚善，邊寇爲患，一郡守足以拒之，若廉范、雲中是也。」或曰：「方今之患，莫大於此。」曰：「此特一有司之事耳，爲今大患，恐或不然。」詔又問之，先生未荅，既而曰：「此時只

宜講學耳。」

漢接周秦，夷心不似後來知中國之悉。自劉敬和親，歲致金緒綵繒，又通關市，故夷心欲得中華美麗日熾，故其勢必至於元而後已也。若如古中國自中國，夷狄自夷狄，邊鄙自當無事，故一郡守可支也。」

或問：「中庸甚簡易，何以不可能？」先生曰：「唯簡易，故不可能。」

堅久病，先生遣使者數問。僧舍紛擾喧笑，卧不成寢，偶思先生求静於動之教，久之心定愈於未病之時矣。竊喜其有病而忘之也。及病愈，心反不及病時收斂，因往謝先生，而請問曰：「堅每見先生時，私意盡釋，此心自然静定。及退，未免私意復萌，何如？」先生曰：「正要在此時做工。雖無師保，如臨父母。今汝所言，是進見時一個心，退後又一個心也。如覺有間斷時，或於良友處講學，亦爲攝伏身心之助。」堅忽得一美服，尚未能覺其非也。適一友語及冠服之麗，即正色言之，使之改。既而自反，尚不能克去此病，前思遂中止。是日聽講，又聞先生「巧言令色鮮仁」章，不覺驚汗失措。

先生曰：「前講『好仁者無以尚之』，諸生有能真見無以尚之者乎？」堅對曰：「每欲勉强時，亦知其無以尚。但忽然不覺，私意乘之，則有所尚矣。」先生曰：「此時以何法處之？」對曰：「惟强制耳。」曰：「强制亦是第二着，須還見得透，自易矣。」

涇野子內篇卷之十四終

涇野子内篇卷之十五

鷲峰東所語第二十

門人歙縣許象先録

許象先初見先生，請教。先生曰：「學者要在隨事精察體認，否則我雖多言亦無用，猶是照舊人也。」

吕潛問人事難以應接。先生曰：「都不接來，未免有失人處；都要接來，未免有失己處。孔子云：『汎愛衆而親仁。』」

何城問：「漆雕開『吾斯之未能信』，所信只是理否？」先生曰：「固是。吾輩且替他想，看怎麽便不肯自信。」象先曰：「莫不是知得反身，尚未能誠否？」曰：「但且就吾人自家身上看，且如朝廷把你做個兵部官，果能自信兵儲、邊策、將士之心一一能周知否？把你做個吏部官，果能自信庶司百吏、賢人君子一一能周知否？漆雕開不自信，只是心不自足，故夫子悦之。且如子路率爾而對，我能道千乘之國，便是自信了，夫子所以哂其不讓。」

吕潛問：「欲根在心，何法可以一時拔去得？」先生曰：「這也難説一時要拔得去，須要積久工夫纔得。就是聖如孔子，猶且十五志學，必至三十方能立，前此不免小出入時有之。學者今日且於一言一行差處，心中即便檢制，不可復使這等，如或他日又有一言一行差處，心中即又便如是檢制。此等處人皆不知，己獨知之，檢制不復萌，便是慎獨工夫。積久熟後，動静自與理俱，

而人欲不覺自消。欲以一時一念的工夫望病根盡去，却難也。」

先生一日贈胡貞甫陞知福州府文，中有處置釋氏一段，象先曰：「廷臣建言欲裁革釋氏是義，先生如是處置却是仁。」先生曰：「仁立則義行，義精則仁無弊。廷臣言欲裁革固是義，須停當可。且這些人原初出家，也是不得已處。《孟子》曰：『經正，則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣。』苟上之人不務明禮義以化導之，而遽欲去之，幾何不激變乎？亦豈復推原其不得已之情乎？須是要體堯舜並生之心好。」

吕潛問：「理欲界限甚明，何爲人心每每沉溺於欲？」先生曰：「還是見不到。如簞瓢陋巷，他人則憂，顔子便樂。蓋真見有重於此者，夫何憂？」

吕潛問：「學者自做秀才至中舉、中進士，心只是依舊不動，方是學。」先生曰：「此意却好。前日顧東橋見我云：彼處有個秀才，有學識，中不得舉，心甚憂。予謂此正是無學識處。如中不得舉心憂，便爲舉人牽扯去了；中不得進士、做不得官心憂，不免又爲進士與官牽扯去了。如此等，心便不屬己身了。非是不要功名富貴，須不累於功名富貴纔是。」

象先問：「文王能使家國天下皆化，竟不能化紂，莫不是紂下愚不移否？」先生曰：「此大有說。紂固下愚難移，且當時前後左右，莫非妲己、飛廉之流，雖有善言，無由而入。況文王身且不能見容，若非散宜生、閎夭之徒處置出來，幾不能免矣。」象先問：「散宜生之事，文王知否？」先生曰：「文王在羑里中，怎麼得知？然此亦是聖賢善用權處。蓋宜生知紂之惡不可回，文

王之聖不可死，故如此處置。孟子嘗稱，太公望，散宜生則見而知之，他也是聖賢了。惟其如是，故紂解文王之囚，且賜之斧鉞，得專征伐，文以得以伐密戡黎，去崇侯虎，當時天下所以不得深受其害。故聖賢一時之權，實天下之利，其用心如此。」

先生曰：「陳伯沙謂：『舞雩三三兩兩，只在勿忘勿助之間。』想當時曾點只是知足以及之，恐勿忘勿助工夫却欠闕也。不然，則不止於狂矣。」

象先問：「先儒言子路亞於浴沂，是子路猶下曾點一等。然子路『未之能行，唯恐有聞』，恐又曾點所不及。」先生曰：「正是。曾點氣象大，行不掩言；子路工夫密，見義必爲。亞於浴沂，先儒特自其言志時氣象而言耳。」

問：「岳武穆班師，是否？」先生曰：「如何不是？天下寧可無功業之成，不可無君臣之義。」

唐音問：「申生待烹之事，人議其未免陷人於惡，如何？」先生曰：「晉獻公溺於驪姬，元是惡的，不是申生陷他。申生不逃待烹，雖若過乎中庸，他的心却合乎天理之公了，故謂之恭世子。若再説他不是，却是世之逆命不死者却好也。」又曰：「除是申生學至道與舜同，應別有處。」

唐音問：「子思不使子上爲出母服，何以不與孔子同？」先生曰：「聖人道大德宏，故於人子情可通處無所不容；子思是賢者，却還守禮爲是。」

象先問：「吳康齋終日以衣食不足爲慮，恐亦害事否？」先生曰：「此公終日被貧來心上纏繞，不得謂之脱然無累。然亦却是有守的，外面勢利紛華，奪他不得，吾輩

且學他此等長處。」

先生謂諸生曰：「吾儒心中常使有餘，無不足處纔好。所謂有餘是甚的？只『內省不疚，夫何憂何懼』便是。」

先生曰：「仁者，人也。凡萬物生生之理，即是天地生生之理，元非有兩個。故人生天地間，須是把己私克去，務使萬物各得其所，略無人己間隔，纔能復得天地的本體。夫孔門諸賢，於一時一事之仁則有之，求萬物各得其所，與天地同體氣象便難。惟顏子克己復禮，幾得到此境界，故夫子於夏時、殷輅、周冕、《韶》舞，惟與他説得。他人無此度量，夫子不得輕與也。」

李樂初見先生，問：「聖學工夫如何下手？」先生曰：「亦只在下學做去。」先生因問：「汝平日做甚工夫來？」和仲默然，良久不應。先生曰：「看來聖學工夫，只在無隱上亦可做得。學者但於己身有是不是處就説出來，無所隱匿，使吾心事常如青天白日纔好。不然，久之積下種子了，便陷於有心了。故司馬温公謂，平生無不可對人説得的言語。就是到『建諸天地不悖，質諸鬼神無疑』，也都從這裏起。」

康恕問：「羅整庵譏象山只論心，不及性。」先生曰：「只論心論性，不論行亦未是，須着自家行去方好。象山謂『六經皆我注脚』，如這等議論儘是高明的，但却未曾如此行耳。如與諸子爭辯，便忿恨不平，甚至罵詈，躬行君子豈是如此？恐所謂論心者亦亡矣。」

先生曰：「何叔防每於我言不合處，便對曰『誠再想』，這意思甚好。如舜大聖人也，他説的不是，禹亦曰『吁』。子路於孔子之言有未安，便曰『迂』。若他人不管曉與

未曉，只唯唯答應過去，豈是道理？豈有長進？」

象先問：「治天下，自兄弟妻子始。唐太宗閨門手足如此，却能致治，如何？」先生曰：「尚能用人耳。子云衛靈公之無道，『奚其喪』？況直諫如魏徵，而太宗取自讎敵，此所以亦能致貞觀之治。」

先生曰：「天下事當言不言，當行不行，失之弱；至於過言過行，却又失之露。其要只在心上有斟酌損益方好。」

先生謂：「知得便行爲是，謂知即是行却不是。故知者行之始，行者知之隨，猶形影然，又猶目視而足移然。」

先生曰：「鄒東郭云：『聖賢教人只在行上，如《中庸》首言天命之性，率性之道，便繼之以戒慎不睹，恐懼不聞，並不説知上去。』予謂：『亦須知得何者是天理，何者是人欲。不然，戒慎恐懼個甚麽？蓋知皆爲行，不知則不能行也。』」

永宇問：「聞人譽己似不喜，但於毁言，終未免有不能什然處。」❶先生曰：「須是聞毁言不怒，纔能聞譽言不喜，此是一套的事。」

問：「三王之制禮作樂，何以能與天地鬼神合？」先生曰：「《繫辭》謂『天尊地卑，乾坤定矣』。《禮記》謂『禮由陰作，樂由陽來』。天地自然之禮樂，元是如此。三王之制禮作樂，一順天地至公之心，自然無毫髮私意杜撰出來，故能與天地鬼神合。伏羲《河圖》之作，亦有來歷，『仰觀象於天，俯法於地』，非自作，但能近取諸身耳。故張横渠嘗有云：『不聞性與天道，而能制禮作

❶「什」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「釋」。

樂者鮮矣。』」

康恕問格物：「如鳥獸草木之類，亦須格否？」先生曰：「所謂格，在隨時隨處格。凡念慮所起，身之所動，事之所接皆是，皆要窮究其理。然鳥獸草木，元初與我也是一氣生的，怎麽不要格？如伏羲亦嘗觀鳥獸之文，但遠取諸物，必須要近取諸身纔是。若離却己身，馳心鳥獸草木上，格做甚？」

康恕問：「戒慎恐懼是静存，慎獨是動察否？」先生曰：「只是一個工夫。静所以主動，動所以合静。不睹不聞，静矣；而戒慎恐懼便惺惺，此便屬動了。如《大易》『閑邪存誠』一般，邪閑則誠便存。故存養省察工夫只是一個，更分不得。」

先生與諸生講「中立不倚」，曰：「凡學者各受病處，如瘡疥之類一般。有發之手者，有發之足者，有發之面目者，須是自其脉絡貫通緊要處整治，纔易愈。聖人之教人，正如醫者之用藥，必是因病而發。子路剛勇，説這個强，於中則不足，故夫子語之以『中立不倚』『和而不流』，亦對證用藥之一驗。其於諸弟子皆然。」

先生曰：「程子謂鳶魚之論於學者極有力，活潑潑地最有味。蓋子思鳶魚之咏，即是夫子川流之歎一般，見得道無不在，功夫無一息可間斷得。然説到鳶飛流水處，極是緊切的，見得工夫有少間斷，便與道相離了。此所以須是時時省察，不使離道於須臾纔好。後來如周茂叔愛蓮花與不除窗前草，張子厚聽驢鳴，皆是於道之不可離處實落見得，非爲蓮與驢也。」

問：「『妻子好合』後，何爲繼以《鬼神章》？」先生曰：「學者須是學到通得鬼神

處，方是實學。如舜納於大麓，而烈風雷雨弗迷；禹黃龍負舟，須臾俯首而逝，皆是通得鬼神處。後來如程子爲鄠縣簿，有邀去看石佛放光者，辭云：『適政不暇往，可取其頭以示。』其光遂滅。又有一人謂曰：『近有一奇特事。』問：『何事？』曰：『夜間宴坐，室中有光。』程子謂：『某亦有一奇特事，每食必飽。』亦庶幾不惑於鬼神者。然聖賢能如此，却從那裏得來？亦只在不忽妻子上做起。不忽妻子處，正是慎獨，就是能與鬼神合其吉凶。」

先生曰：「管仲器小，夫子因或人不曾問及，亦未嘗説出。予看來，管仲器小處蓋有所在。如召陵之師，當時楚已僭王了却不知責，却去責他不貢包茅；首止之盟，惠王欲舍世子鄭而立帶，亦當率諸侯明爲講解，惠王未必不聽，乃遽率諸侯會於首止，在世子則是以子去挾父，在桓公則是以臣去挾君。予觀仲輔、桓公這二事，❶皆是器小不能見大處。」

問「義之與比」。先生曰：「知得此義儘難。如宋時韓魏公欲刺陝西義勇，是有專主的意，司馬温公諫不從，曰：『天下事非一己私議。』及温公當執政時，欲變役法，蘇軾進言青苗可罷免，役猶可存，温公怒不肯從。蘇公曰：『公昔能諫韓公刺義勇事，今日相公執政，遽不容人諫邪？』是温公却又自專主了。以此知己私甚難克。二儒操行至此，猶未能義之與比，況其下者？學者於此等處，正須要辯析明白，庶乎臨事不昧所從。」

❶「予」，原作「子」，今據乾隆本改。「輔」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「父」。

問一貫。先生曰：「一貫辟如千錢，只是一索貫串着，儘有條理而不紊。今學者且從一兩錢上積累去可。」

諸生因問：「尋樂之功如何？」先生曰：「亦只是自各人己私牽繫處解脱了便是。」

先生曰：「天下無一事非理，無一物非道，如《詩》云：『灑掃庭内，惟民之章。』夫灑是播水於地，掃是運箒於地，至微細的事而可爲民之章，故雖執御之微，一貫之道便在是也。」

象先問：「夫子欲爲東周，其設施便當如何？」先生曰：「亦只在用人。當時在門如顔子，必以之爲輔相；如公西赤，必使之束帶接賓；如子貢，必使使於四方；如仲雍諸賢，必使之爲卿士。其他如晏嬰、蘧伯玉、甯俞、史鰌等，必皆在所器使。」象先問：「不止取諸其門人，而復有取於他國諸大夫者何？」先生曰：「此正見聖人公天下之心處。當時有一才一節之賢，皆在所用。在門或有晝寢聚斂之徒，亦必在所不取。夫子得此柄欛，興周自是易事。故子貢謂：『夫子之得邦家，立斯立，道斯行，綏斯來，動斯和，如之何其可及？』夫子興周，其神化便是如此。」諸生聞之惕然。

象先問：「孔子正名，莫不是以誠意感動他否？」先生曰：「亦是。莊公不知有母，潁考叔何人？尚能錫類，況神化如夫子，定是有處。必是先以誠意感化衛輒，使之哀痛悲號，以迎蒯聵。又以誠意感化蒯聵，使之被髮左袒以謝南子。然後以蒯聵當位，而輒嗣之，此便是孔子的本意。」

先生曰：「『予一以貫之』，這『一』字非泛然的一，如《書・咸有一德》之『一』。然

亦未嘗不自多學中來，但其多識前言往行便要畜德；多聞多見，便要寡悔寡尤，所以擴充是一而至於純，故足以泛應萬事。若只泛泛説個一，則或貳以二，或叁以三，元自不純，理與我不相屬了，又何以貫通天下之事？此便是後世博學宏詞，雖少亦害，而況于多乎？」

先生曰：「先儒謂『放鄭聲，遠佞人，法外意』，還不是。使或不用周冕殷輅而無佞人，雖未爲盡善，而猶不害於治。苟使一佞人奸於其間，則雖有夏時、殷輅、周冕、《韶》舞，舉莫知所以用之者。故用法在先去佞人。」

先生謂諸生曰：「觀《論語》二章，亦便可見孔顔的學問。如高堅前後，博文約禮，此便是孔顔之天德；夏時、殷輅、周冕、《韶》舞，此便是孔顔之王道。故曰：『有天德便可語王道。』」

何城問：「孔子不見陽貨，而公山弗擾以費叛，召，子欲往者何？」先生曰：「陽貨欲見孔子之意不誠，且他當時只是陪臣，無可爲之機，見他亦無益。公山弗擾知召孔子，必是有悔心之萌，欲得孔子去拯救他的意思。因其機而乘之，周道可以復興，故欲往。」城曰：「孔子去時，設施當如何？」先生曰：「想也是正名的意。必是變得弗擾來，使知有季氏；變得季氏來，使知有哀公；變得哀公來，使知有周天子。故曰：『如有用我，吾其爲東周乎！』」

先生曰：「孔子繫《易》，言：『一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性。』是言性則善便在前。孟子道性善，言性則善便在後，却源流於孔子。世儒謂孟子性善專是言理，孔子性相近是兼言氣質。却不知理無了

氣，在那裏求理？有理便有氣，何須言兼？都失却孔孟論性之旨了。」

先生曰：「聖人出處比常人不同，多在亂世。看他自言，便謂『天下有道，丘不與易』。而當時識者，亦謂其是『知不可爲而爲』的人。他人欲效聖人，便自失。後世如尹和靖輩，最得聖人之意。或謂尹子：『見南子否？』曰：『不見。』問：『何以不見？』曰：『只爲不會磨不磷，涅不緇。』楊龜山便不是，蔡京是何等樣人，而推轂其手。」象先曰：❶「龜山當時却亦不曾附他。」先生曰：「雖不附他，❷却亦不曾見救正他。當時知得是如此，只合不出來更好。」

先生因講「博學篤志，切問近思，仁在其中」，而曰：「切問近思工夫甚難。昔謝上蔡別程子一年，纔去得一矜字。」象先曰：「若顔子，於矜的意思却都没有了。」先生曰：「固是，禹尤有大焉。《書》稱：『汝惟不矜，天下莫與汝争能；汝惟不伐，天下莫與汝争功。』然禹不自知，而舜稱之。顔子猶覺善在己的身上，比上蔡一年工夫纔去得一矜字又大也。聖賢之淺深，此亦可見。」

先生曰：「堯舜之時，去古未遠，人心純是好的，易於變化。故當時人人君子，比屋可封。雖有一二讒頑難化，止是四凶、驩兜數人而已。時至春秋，則習染日深，人心不復如古了。當時孔子相事而爲君，相與而爲徒，皆是先經過一番習染來的，甚難變化。觀《論語》中多是因人變化，委曲造就，真如一大爐冶。使孔子得位，便是堯舜一

❶ 「先」下，原衍「不」字，今據乾隆本删。

❷ 「不」，原脱，今據乾隆本補。

般手段。凡看《論語》，於聖人此等處更須思索，不可一下看過。」

涇野子内篇卷之十五終

涇野子內篇卷之十六

鷲峰東所語第二十一

門人歙縣許象先録

十年冬，許象先辭歸省。先生曰：「近日諸友多北上，汝獨南還。諸友中每告以隨處力行，汝此歸亦當如是。然於此等處須是看做一樣，方始是學。出處元是一個道理，不可謂處輕於出也。」

先生一日謂諸生曰：「『逝者如斯夫』，『子見齊衰者、冕者與瞽者』，過趨、坐作無兩心，其『純亦不已』便是如此。學者須是自强不息，體這樣子行去纔好。若見冕者尊貴便知敬他，見瞽者是無目的便忽略了，却不是。且天下無目的亦廣着，如那樣有位有勢的人皆是有目的一般那樣，無位無勢的人皆是無目的一般，如於此等類，亦須是要看做一樣。」何堅問：「如此則無所謂分殊矣。」先生曰：「所謂殊者，如所謂三親九族之類云耳，非是將勢强的作一樣看，勢弱的又作一樣看。有目的譬之是晝，無目的譬之是夜，若但知敬冕者而忽瞽者，正是如水却流行於晝而停止於夜矣，便不是學。」

先生曰：「夫子自謂：『吾志在《春秋》，行在《孝經》。』予謂，夫子之神在《論語》乎！」

章詔問格物。先生曰：「這個物正如孟子云『萬物皆備於我』物字一般，非是泛然不切於身的。故凡身之所到，事之所接，念慮之所起，皆是物，皆是要格的。蓋無一處

非物，其功無一時可止息得的。」聶蘄曰：「蘄夜睡來，心下有所想像，念頭便覺萌動。此處亦有物可格否？」先生曰：「怎麽無物可格？『君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是』，亦皆是格物。」章詔因曰：「先生格物之説切要，是大有功於聖門。」先生曰：「也難如此説，但這等説來覺明白些，且汝輩好去下手做工夫矣。」

聶蘄問：「好樂、憂患與畏敬、哀矜等類，何所分別？且心正後，身何以猶有偏處？」先生曰：「好樂，自心之存主處説，尚在己心上；畏敬，自身之臨接處説，已及人了。所以《大學》工夫，正心後至卒然臨事時，工夫不密，不覺猶有偏辟處。」蘄意尚未釋然。少頃，先生坐後帷屏被風吹側，先生猶危坐，諸生中或有愕然失聲者，或有勃然失色者，甚或有奔扶至失手足者。先生曰：「此便是『畏敬而辟』，此便是身之卒然臨接處。即此而觀，好樂、憂患得正之後，而畏敬、哀矜不免猶有所偏，不可不加察。」諸生心始怏然。

先生因講「如保赤子，心誠求之」，顧謂象先曰：「汝那裏有個潘希平，自户部郎陞知荆州府事，予往送之，希平因請教。予見希平嘗置其子於樓上讀書，因謂之曰：『希平視荆民如樓上之子可矣。』希平請問其所以，予謂：『希平視其子登樓則使人扶之，下樓則使人持之，時其饑，饋之食；時其渴，飲之漿；時其書聲不聞，則扑之恐其或惰；時其書聲不絶，則節之恐其或勞。視荆民如己子，何有不可？』希平曰：『州縣之廣，安得人人視之如己子？』予謂：『州縣之吏，有如希平這樣心的，把己之心事付託他；亦有無希平這樣心的，把己之心事詳告他，又何

不可？』希平又謂：『荆州適饑饉之時，賦税既免，而禄米廪餼之類又不可缺的；歲辨既蠲，而往來供億之類亦不可少的。此等處却如之何？』予謂：『子之家無饔飧，客無饋饌，則亦求之樓上之子乎？抑别有處也？』於是希平深以爲然。然此還是謂視民如子的説。若《康誥》云『如保赤子』，赤子却是個無知不能言的。視民如無知不能言之赤子，則亦何所不至哉？」又謂：「予鄉有劉先生，曾作曲沃縣來。凡民有罪，别縣多是罸金紙，他止是罸些糧米棗菜等物，無事時令僧道等晒貯之。後值年荒旱，别縣民皆流離失所，惟他這縣獨得生全。這樣的人皆是心誠，愛民如赤子，故害未至而預爲之防。」因謂諸生曰：「他日皆有安養元元之責，恁的這等心腸却不可不自今日預養。」

問：「張子太和所謂道，却遺了中字，是墮於一邊，如何？」先生曰：「儒者多謂韓退之《原道》而不及格物致知，爲有所遺。予謂言道不必盡把前聖賢之語一一數過，纔謂之全盡。若孟子序恒言曰：『天下之本在國，國之本在家，家之本在身。』他連正心誠意都不曾説，不又大有所遺乎？[1] 故《易》亦曰保合太和，安知子厚之言不有見於此？不必拘拘牽合中字來比對着。况聖賢之意，亦自多有互見處。」

聶蘄問絜矩。先生曰：「矩是個爲方的器，大之而及四海，要之只在方寸。謂之『絜矩』，只是個無不均平的意思。且如天下有權勢的是一等，有樣鰥寡孤獨、顛連無告的又是一等，天下之人便有這幾等，怎麽

[1]「遺」，原作「遣」，今據乾隆本改。

便得均平？故《書》稱堯則曰：『平章百姓，百姓昭明。』『黎民於變時雍。』此便是能絜矩的。」象先因問：「天下亦大着，怎麽便得均平如一？」先生曰：「此亦無大異術，亦只是把這些財散與百姓，便能得也。」問：「百姓亦多着，怎麽便能人人與他財得？」先生曰：「此亦無大難事，亦只是要有個不要錢的官人，便能得。」又問：「天下非是少這般人，而莫之用，其咎安在？」先生曰：「此只是没有這一個臣，苟有這一個無他技休休有容之大臣，則用人以理財俱得其當，天下豈有不得所的道理？」問：「所以能用一個臣，其要又在君否？」先生曰：「這更不消説了。傳中謂『仁人能好惡人』，又謂『仁者以財發身』，故其要只在君心之仁。凡視天下若不切己者，只是不仁，故與己不相干涉。苟知得這些人生生之理，無非天地生生之意，則我與這些人元初只是一個，今又在長人之位，豈忍置之於不得所的地面？故張横渠《西銘》却備言此道理。然人所以不得生者，只是無生生之具以爲衣食，故只把這些財散與人，使人有以爲生則天下自平矣。」

吴光祖問：「後之作詩多不古若者何？」先生曰：「只是失却古人的意。古人作詩，只是覽物起興，皆本性情中流出。後人只是剽竊外面的字樣，湊合成詩，與性情元不相干。往日有個朋友語人云，一部《文選》的字樣都喫他使盡了，再無字眼可用得。這等看來，今人之詩，安望其能古若邪？故其詩雖高比漢魏人，竟亦何用？」

先生謂諸生曰：「近日講《大學》，亦有得處否？」一生曰：「聖經一章，先生説得血脉貫通。」先生曰：「不要説我説得貫通，須

是要汝自家尋得個下手處，方是貫通。不然，是猶以言語文字聽我説話，未免扞格不貫通也。」

先生曰：「聖賢每每説性命來，諸生看還是一個，是兩個？」章詔曰：「自天賦與爲命，自人禀受爲性。」先生曰：「此正是《易》『一陰一陽之謂道』一般。子思説自天命便謂之性，還只是一個。朱子謂『氣以成形而理亦賦』，還未盡善。天與人以陰陽五行之氣，理便在裏面了，説個亦字不得。」陳德文因問：「夫子説性相近處，是兼氣質説否？」先生曰：「説兼亦不是，却是兩個了。夫子此語，與子思元是一般。夫子説性元來是善的，本相近，但後來加着習染，便遠了。子思説性元是打命上來的，須臾離了便不是。但子思是恐人不識性之來歷，故原之於初；夫子因人墮於習染了，故究之於後。語意有正反之不同耳。」詔問：「修道之教如何？」先生曰：「修是修爲的意思，戒懼、慎獨便是修道之功。教即『自明誠謂之教』一般，聖人爲法於天下，學者取法於聖人皆是。張横渠不云『糟粕煨燼，無非教也』？他把這極粗處都看做天地教人的意思，此理殊可玩。」

問：「戒懼、慎獨分作存天理、遏人欲兩件看，恐還不是。」先生曰：「此只是一個工夫，如《易》閑邪則誠自存。但獨處却廣着，不但未與事物應接時是獨，雖是應事接物時，也有獨處。人怎麽便知？惟是自家知得，這裏工夫却要上緊做。今日諸生聚講一般，我説得有不合處，心下有未安，或只是隱忍過去；朋友中説得有不是處，或亦是隱忍過去，這等也不是慎獨。」先生語意猶未畢，何堅遽問：「喜怒哀樂前氣象如何？」

先生曰：「只此便不是慎獨了。我纔説未曾了，未審汝解得否。若我就口答應，亦只是空説。此等處須是要打點過，未嘗不是慎獨的工夫。」堅由是澄思久之，先生始曰：「若説喜怒哀樂前求個氣象，便不是，須是先用過戒懼的工夫，然後見得喜怒哀樂未發之中。若平日不曾用過工夫來，怎麼便見得這中的氣象？」問：「孟子説個仁義禮智，子思但言喜怒哀樂，謂何？」先生曰：「人之喜怒哀樂，即是天之二氣五行，亦只是打天命之性上來的。但仁義禮智隱於無形，而喜怒哀樂顯於有象，且切緊好下手做工夫耳。學者誠能養得此中了，即當喜時體察這喜心，不使或流；怒時體察這怒心，不使或暴，哀樂亦然。則工夫無一毫滲漏，而發無不中節，仁義禮智亦自在是矣。」叔節又問：「顏子到得發皆中節地位否？」先生曰：「觀他怒便不遷，樂便不改，却是做過工夫來的。」

先生曰：「時中的地位儘難，如孔子説夏時、殷輅、周冕、《韶》舞，有多少不同處！與上大夫言便誾誾，與下大夫言便侃侃，麻冕純儉便從衆，拜上便違衆從下，此皆是孔子的時中處。顏子仰鑽瞻忽，每在於此。若他人要隨時便忘却中，要執中便背了時。看來這時中君子，非是致過中和來的，怎麼能得？」朱永年曰：「時中亦可分言否？」曰：「雖不可分言，然自有此脉絡。如孔子祖述堯舜而又憲章文武，方能酌古準今矣。雖周公仰思，亦是此物。凡聖人因人變化，對時育物，皆可玩也。蓋中雖有定理，而時則無定位。」

先生曰：「舜好問好察，他的大智全生在這『好』字上。故夫子亦嘗説，我好古敏

求。這『好』的意思，後人便没有也。舜在深山、河濱、雷澤，一般與木石居，❶與鹿豕遊，其所以異於野人者幾希。❷若舜説我是聖人，這些人見舜訑訑的聲音，將望望然去了，誰與共居？舜雖欲聞一善言，見一善行，打那裏得來？這等看來，舜之智不全是生知，在一『好』字上。」堅問：「生輩不能好問好察，其病安在？」先生曰：「這各有個病痛，須是各人自家檢點出來。」對曰：「只是好高，不肯下人耳。」先生曰：「此還是第二層事。元來只是視天下的人與己若不相干涉，無舜這般心腸。觀舜雖至讒頑，猶欲並生；至於有苗，尚欲來格。視天下的人有一不得其所，皆是己性分有欠缺處。便如此，他人怎麽得有這等心腸？後來若顔子庶幾是爲得舜的樣子，觀其自謂『舜何人也？予何人也？有爲者亦若是』，他自是能擔當得起。故子思序舜，即繼以顔子。諸生中亦有爲舜的心否？有爲舜的心，須是要以能問於不能，以多問於寡，先把顔子學起。」

易泉問：「盡道如聖人，猶有不知不能，衆人便都自諉了，如何？」先生曰：「觀備道之全體如聖人，猶有未盡處，況不及聖人者乎？可見道是這樣大的，而人不可不爲。」因嘆：「古聖人一個禮樂不知，便往周問於聃、弘；一個官不知，便往譚去問郯子，看他是何等的心地！後人猶有大於此者，亦只是隱忍將就過去了，更没有個要求全盡無愧的心。」仲開問：「問禮問官，恐是小事。」先生曰：「道無大無小，知官可以安民生，知禮可以復民性，如何看做小的？」

❶「木」上，原衍「人」字，今據四庫本删。
❷「人」，原脱，今據四庫本補。

泉問：「鳶飛魚躍與語大語小通否？」先生曰：「此是打做一片説得的。謂道之大可載也，一鳶之飛直至于天，一魚之躍直出於淵。謂道之小可破也，莫大如天，一鳶之小，制他不飛不得；莫廣如地，一魚之小，制他不躍不得。這等看來，古人滿目便見天理流行，滿目中皆是道。孔子致嘆於逝水，子思有取於鳶魚，皆是心常見得。後來程子，亦是實落爲這學問的。他看到子思鳶魚之論，便提掇出來，謂子思喫緊爲人，活潑潑地，他亦不是浪説。諸生今日亦須勿忘此意，觸處見得，方是學問無間斷處。故『君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是』。」

劉邦儒問：「顏子仰鑽瞻忽，是擇乎中庸否？」先生曰：「張子亦嘗有此説來。」又問：「亦是博文約禮否？」曰：「也是。」又問：「博文約禮分先後乎？」曰：「難説博盡文纔約禮。一文之博，一禮之約，衆文之博，衆禮之約，畢竟文在先。」❶泉因問：「『弟子入則孝』，何爲先禮而後文？」先生曰：「聖賢固有有爲而發的，爲弟子的心馳於文，恐躬行便薄了，故先行後文。若平日立教，曰文行忠信，曰博文約禮，此是定序。又如子路是個忠信明決的，不怕行不到，故孔子只就知上覺他，如曰：『由，知德者鮮矣。』又曰『知之爲知之』之類。子張文爲有餘，行恐不逮，故孔子多就行上覺他，如曰：『居之無倦，行之以忠。』又曰『在邦必達』之類。此亦便是孔子一貫的去處。」因顧謂邦儒曰：「『顏子仰高鑽堅，瞻前忽後，其亦在此類乎！」又曰：「今欲求夫子高堅前

❶「先」，原爲墨丁，今據乾隆本補。

後，先要用仰鑽瞻忽功夫。」

先生看《書》之《秦誓》，至「一個臣」、「無他技」處，因嘆曰：「此最天下治忽興衰所繫。《書》始二《典》而終《秦誓》，見得須是無《秦誓》妨賢病國的心胸，方可做得二《典》時雍風動的事業。」

有一相知問：「近日有志好學，但多有不得於人處。」先生曰：「還是不得於己。孔子不嘗說來：『射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。』終不道自家不中，却怨那正鵠，干那正鵠甚事？ 正鵠於我有甚恩讎？ 故今日亦惟修其在我者而已。」其人遂感云：「莫不是自家猶有未誠處否？」先生曰：「然。『至誠而不動者，未之有也』。 此語可謂善自體會矣。」

有一御史言：「竊有志向上，恐同寮中或不喜，目爲好名。 故近歲只會同志者三四人更相勸勉，修行慎獨，默默做去，不使外人知。後來到京時，有一同寮者素不喜此學，朝夕與居，時或微諷，或默諭，自是亦漸覺相感化將來。」先生曰：「這等看來，其爲人知莫大矣。然道學之名，亦不消畏避人知，方是真做。纔有避人知的心，便與好名的心相近。」

詔問：「非禮勿視、聽、言、動，何以惟顏子足以當此？」先生曰：「視聽言動的工夫亦難着。吾鄉有個行人出使外國，黔國公請他，舉席皆是些珍寶的器皿，中有個寶石嵌的酒盃。其行人在座中，時一視之。後宴畢，黔公舉以贈。古來有吴公子季札過徐，徐君色愛其寶劍，季子心知之。後使鄰國畢，復過徐，徐君已没矣，遂解其劍，掛墓上而去。視瞻之不可不審，有如此者。且如雖是一個言，條件亦多着。如在官言官，

在朝言朝，或言及之而不言，未及之而言，未見顔色而言，皆是非禮處。就是一揖中間，也有過高過卑的。動容周旋，有多少曲折處。推此類可見視聽言動的工夫極細密，地位儘難，須是有顔子三月不違的境界纔擔當得起。」

先生曰：「曾子易簀的去處，真是妖壽貳他不得的。」❶時象先在旁語及尹和靖出處進退甚是分明，先生曰：「彦明曾亦應過進士舉來，策問中有議誅元祐黨人，即嘆曰：『是尚可以干禄乎哉？』遂不對而出。看和靖這出處，去易簀事亦不遠了。人之身只有個出處進退、死生壽夭而已，諸生做工夫過得此等關，餘處皆易矣。」

先生問：「林秀卿近日做何工夫？」穎對曰：「這幾日將撥歷，殊覺多事，可厭。」先生曰：「正好在這裏下手做工夫，不可惡他多事。就是撥歷中間，或衙門遠近，道途勞逸，一以道處之，勿以這些小事動心，則他日當天下之重任，庶事之繁劇，可以無難矣。」

胡炳一日看聶蘄來，先生曰：「汝兩人相會，亦曾有幾句好説話否？」對曰：「炳見士哲，舉外人多以好名相目爲講。士哲云：『不要説你好名不好名，只看你爲己不爲己。』」先生曰：「哲這言甚合我意。看來學者爲道，亦須發得幾句出來，纔是驗也。」因謂炳曰：「汝得友如士哲，可以往來取益矣。」

詔問：「一妻子兄弟之得所，便順父母，如何？」先生曰：「試自驗來。一家之中，夫妻反目，兄弟鬩墻起來，父母之心怎得安

❶「妖」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「夭」。

樂？必是兄弟宜了，妻孥樂了，父母之心纔放得下。然此却是作一家的父母看。若王者有宗子的責任，却是以天地爲大父母了，必須是使天下萬民萬物各得其所，纔能使天地之心悦豫得。」又問：「樂妻孥，宜兄弟，亦只是性情上做功否？」先生曰：「然。如《關雎》樂而不淫，哀而不傷』，舜見『象憂亦憂，象喜亦喜』是也。」問：「父母順，如何就是道之高遠？」先生曰：「『堯舜之道，孝弟而已矣。』如『舜盡事親之道，而瞽叟底豫，而天下化且定』。這等看來，順父母的道理是甚麽樣宏大。」又問：「順父母便繼以鬼神，謂何？」先生曰：「道是個無大無小、無遠無近、無隱無顯的，始雖只造端乎夫婦，極之便可通乎鬼神。」又曰：「恁地看來，❶子思實是得孔子之的傳。孔子實落是與鬼神相屈伸變化往來得的，故子貢問『人不知』，他便説『知我者其天』；子路請禱，他便説『丘之禱久』。子思非是實落見得這鬼神，怎麽既説個『體物不遺』，便繼以『誠不可揜』，敢如此説來？」

詔云：「近日多人事，恐或廢學。」先生曰：「這便可就在人事上學。今人把事做事，學做學，分作兩樣看了。須是即事即學，即學即事，方見心事合一，體用一原的道理。」因問：「汝於人事上亦能發得出來否？」詔曰：「來見的亦未免有些俗人。」先生曰：「遇着俗人，便即事即物把俗言語譬曉得他來亦未嘗不可。如舜在深山河濱，皆俗人也。」詔顧語象先曰：「吾輩平日安得有這樣度量？」

先生曰：「諸生聞吾言多是唯唯應下，

❶「地」，原作「他」，今據乾隆本改。

亦未審能發得出來否？不然，只是一味包涵，恐又非於吾言無所不説者矣。」

先生曰：「程子謂其門人，嘗説：『賢輩在此，恐只是學得某的説話。』諸生今日會得我的意思，須是即便行去纔好，不但學説話可。」

易泉云：「知行不可分先後。」先生一日語之曰：「汝近日做甚工夫來？」泉云：「只是做得個矜持的工夫，於道却未有得處。」先生曰：「矜持亦未嘗不好，這便是『君子終日乾乾夕惕』，若戒慎不覩，恐懼不聞的工夫。」「但恐這個心未免或有時間歇耳。」曰：「然。」因問：「心下想來，怎麼便要間歇了？」泉云：「有間歇的心，只是忘了。」又問：「你心下想，怎麼便要忘了？」泉未答。先生曰：「只緣他還是不知。他如知得身上寒，必定要討一件衣穿；知得腹中饑，必定要討一盂飯吃。只使知得這道如饑寒之於衣食一般，他不道就罷了。恁地看來，❶學問思辨的工夫，須是要在戒慎恐懼之前纔能別白得，是天理便做將去，是人欲即便斬斷，然後能不間歇了。故某嘗説聖門知字工夫，是第一件要緊的，雖欲不先，不可得矣。」

先生因講「仲尼祖述堯舜」處，謂諸生曰：「看孔子的學問是何等樣大。後人雖有知古的，或不能知今，便流於腐儒；雖有知今的，或不能知古，便流於曲士。知天而不知地，便是能員而不能方；知地而不知天，便是能方而不能員。酌古準今，參天兩地，這便是聖人的學問。若賢人的學問，便下聖人一等了。」一生曰：「今人連賢人的學問

❶「地」，原作「他」，今據乾隆本改。

也到不得。」先生曰：「這却趨下了。在汝雖曰謙之至，他人視之，便覺卑之甚矣。」問：「聖人之學，恐亦只是賢人的學問做去？」先生曰：「元來規模自是不同。」

先生曰：「致曲工夫甚難。曲即是委曲處，如水之千流萬派，欲達江達海，中間不免有些砂石障礙，山谷轉折。便有多少委曲處，須是悉致之，纔得與江海會通着。昔日有二生，同欲致書於其長，一生適有事，就浼無事的這生爲之封裝。其生於己的封裝甚整飭，於人的便覺潦草，此亦是不能致曲。前日初啓東來見，説他在場屋中，一生有寒疾，不能終卷，他便把己身上衣服解下一件與他穿。其友還不能寫，又教他面向裏背向外寫。其友猶不能，又將兩個軍的衣服脱下來，將外面遮着，其友纔得終卷出。看這一事，便是他能致曲處，但未知他每事皆能如是否耳。凡學者，惟是這一灣難過。故予嘗説，致曲與《大學》之格物、《中庸》之慎獨，皆是一様的工夫。」

象先問：「禎祥、妖孽，至誠怎麽的能前知？」先生曰：「雖禎祥，容或有不善者矣；雖妖孽，容或有誠善者矣。此等處唯是至誠纔知得。」❶問：「禎祥、妖孽何處見得？」曰：「亦只在蓍龜四體上便可見得。如衛石駘仲卒，無適子，有庶子六人，卜所以爲後者，曰：『沐浴、佩玉則兆。』五人皆沐浴、佩玉。石祁子曰：『孰有執親之喪而沐浴佩玉者乎？』不沐浴佩玉，石祁子以兆。衛人龜爲有知也。此便是禎祥之見蓍龜。如周公之握髮吐哺，漢高之躡足輟洗，此便是禎祥之動乎四體。妖孽則反是。若只謂麟鳳之

❶「誠」，原脱，今據四庫本補。

物爲禎祥，灾異之類爲妖孽，淺亦甚矣。不待至誠，人能知之。」

聶蕲與一友論作聖人事，一友謂「作聖甚難」，蕲謂「肯作聖亦易」。友問：「怎麽便見得易？」蕲謂：「吾輩今日要去挖那聖人的心安在己心上，却難。吾輩元也有聖人那個心，故易耳。」先生聞之，曰：「此語説得極緊切。我不嘗説來，不是天限定春秋、戰國時專生個孔子、孟子，乾、道時專生個周、程，淳熙時專生個朱子，又安知今明時便没有賢者？夫人亦在乎爲之而已。若顔子煢然在陋巷中，誰信他爲得舜也？他便謂：『舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。』看他是何等剛毅！因念及弟栖昔在太學時，有一老友戲曰：『看你的模樣，是要做顔子邪？』栖隨答曰：『老兄怎麽知我便做不得顔子？』恁的志向，却是個剛毅。

今已亡矣，惜哉！」

先生曰：「胡賦這回能不責債者之償，此亦可謂能行所學矣。這等處非是見得義上重，怎生便能輕得利如此？」

吴祐云：「適見許象先，道及先生教學者克己工夫，自各人己私上克治，聞之心甚快。」先生曰：「正是各人都有個病痛，如聖門諸子一般，子張便有子張的病痛，樊遲便有樊遲的病痛，只自各人的偏處整頓，便亦可與這中正的道路會通得。」頃之，吴祐自謂：「看來只是爲這舉業纏縛了人。」先生曰：「這便是你的病痛，你便要在這裏整頓，不可爲他纏縛了，亦便是你的克己工夫。能得此，你心不大快邪？」

吴祐問：「人心下多是好名，如何？」先生曰：「好名亦不妨，但不知你心下好甚麽名來。若心下思稷只是個養民的名，契只

是個教民的名，怎麼便能千萬世不泯？把這個名之所以然上求，則得之未嘗不善。若只是空空慕個名，不肯下手去做，却連名也無了。」

先生問：「明相近日在監中，與朋友亦講學否？」祐對曰：「近日只是會得幾篇文字。」先生曰：「古人以文會友，便可輔得吾仁。」祐問：「以友輔仁，必須是有這志向的，不然亦難。」先生曰：「不要畏難。這去處却是要些作用，須是因事善誘，漸漸亦化得他來纔好。」祐心未免猶有所疑，先生曰：「這回《郭林宗傳》不可不看。」

章詔問：「伊川諫哲宗折柳事，温公以爲使人主不喜近儒臣。」先生曰：「伊川所言固是正經的道理，但婉轉處却欠。使明道處此，恐便不是如此。必是先有以開其心，然後有以投其説。如折柳事，他定是有委曲，必是先把那柳枝取在手中，請哲宗把玩，若謂這柳枝方春時發生，生意盎然可愛。天地生萬物，正如人主生萬民一般也。但一折了這枝，便没有生意了。正如今日百姓，或折了一手，傷了一足，怎麼便行動得？❶如此婉轉説來，哲宗心下或亦喜悦。因想當初在翰林時，進説却只是直説，亦欠委曲的意思。始知用過數年工夫來，自覺於明道的心事略窺測得幾分，然亦不知如何。明道必以誠意感悟人主，悟得過來，則自親親仁民愛物。愛物之心生道也，孟子可説也；折柳之事死道也，伊川難説也。伊川在經筵，當師道處，欲坐講，反惹哲宗惡其妄自尊大，而蘇軾亦加靳侮。事君以敬

❶「麼便行動得」至「亦不知如何」，原在本段末，今據乾隆本乙正。

爲主，而愛亦不可缺。」

有一御史來見先生談學，先生謂之曰：「侍御今日爲的是程伯淳的官，須是要爲程伯淳的學纔好。」問：「伯淳之學是恁地？」先生曰：「只是個仁。他不嘗説來：『仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至？』這便是他的學問。」因問：「體仁的工夫，遇着相講時，覺自有振發的意思，但過後便忘了，如何？」先生曰：「這等看來，定是還有個忘的根子。」問：「這忘的根子在那裏？」先生曰：「亦多着也。如今好作詩的，這詩亦會忘了仁；好作文的，這文亦會忘了仁。尚勢位亦會忘了仁，至於聲色貨利，是極粗淺的，更不消説。須是尋得這根子，一下斬斷，纔不忘了仁。故孟子説：『必有事焉，而勿正，心勿忘也。』故或是對朋友講論，或是對着書册，或是察吾的念慮，皆是有事勿忘的工夫。故孟子説養氣，以集義爲事。故予謂，侍御今日亦必以體仁爲事乎？」問：「孟子説集義，先生只説體仁，如何？」曰：「集得義，便是能體仁；體仁，義亦在其中矣。」

易泉問：「子思言『淡而不厭』云云，又言『知遠之近』云云，恐又加謹獨工夫，亦只是如此。」先生曰：「此只好就資質上説，如『淡而厭』，❶見他是有個誠的資質了；知遠知近，❷見他是有個明的資質了，纔好加慎獨工夫。予前日亦曾與鄒東郭説來，聖賢説話，亦有不曾一句就説盡了的。如首章言個戒慎恐懼的工夫，可位育得天地了。然下面便繼以智仁勇，又繼以九經、五達

❶「厭」上，疑脱「不」字。
❷「知」，四庫本作「之」。

道，又繼以誠明；然又必須要個好資質，纔做得這工夫。故説個慎獨，中間便自有許多條理。不然，只一句説了，下學怎麽得下手的去處？」泉曰：「何不一下説了？」曰：「恐諸君就肯用工夫也。」

有一生見先生，問：「遇事多不能忍，如何？」先生曰：「《書》不云：『必有忍，乃克有濟。有容，德乃大。』故君子寧使我容人，毋寧使人容我。」生感之，曰：「非是至親如父母，便無有肯把這話與我説的。」遂歸，以是記之於壁以自警。他日又來見，云：「聞教後心不敢放，適理事時有人投書，心甚不平，於是默想先生容忍之説，遂止。然心終不能什然，❶却强制住了。」先生曰：「我不嘗説來，孔門教人，只是求仁。知得這仁的意思，於人何所不容？於事何所不忍？我們元初却與天地一般，無一毫欠缺，但先狹隘了，便無天地覆載氣象，訑訑聲音，拒人於千里外矣。故予又每説舜好問好察之智，必先有並生之仁。故今日亦惟在默識耳。」

象先問：「平居無事之時，想所以接人待物者庶乎不謬，但纔臨事便别。就是奴僕，有不如意，雖强制不怒，未免猶有意思在。如何？」先生曰：「這處還是不曾致中，故發不中節。若預先想個接人待物，怎能勾事到相湊合不謬也？若致得中了，臨事自會不差。或有一二差處，演習行之久，便如輕車就熟路矣。」

先生曰：「爲政有本有末。如江上盜賊一般，只知尋那個拿賊盜的人，不去究那生盜賊的人。如獵獸以除田害，只喜那能驅狐

❶「什」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「釋」。

兔的人，却不去求那絶狐兔的法也。」❶

先生語諸生曰：「近日做工，亦有下手處否？」一生對曰：「聞先生教後，每在燈窗下便想着。」先生曰：「不但在燈窗下想着，須是時時想着纔好。」曰：「但精力不足，此心未免有放下的時候。」先生曰：「纔覺放下時，便自提掇起來，却不好也。」又曰：「如能得此，便是上手工夫矣。」

涇野子内篇卷之十六終

❶「狐」，原脱，今據四庫本補。

涇野子内篇卷之十七

鷲峰東所語第二十二

門人襄陽劉鸞録

鸞問：「聽先生講論，時覺有所興起。使得常常如此，聖賢可學而至乎？但恐不能持循，爲外誘所奪。奈何？」先生曰：「孟禽，楚人也。予，秦人也。焉能常常講論乎？故全靠師友，則求諸己者便懈惰，外誘由是而至也。横渠《六有銘》，不可不常接乎目。」十一月二十一日，期當聽講，以陰雨晦冥，獨坐閉户，頓覺此心虚明，凡有觀覽便自省悟，似於道理有會合處，若可上達。竊謂：「一日無欲可作一日聖人，一月無欲可作一月聖人，終身無欲便是終身聖人。不知是否？」先生曰：「有志之言也。但恐入市朝時或有欲，則與閉户獨坐時之無欲，又不同矣。故聖人無入而不無欲，一獨坐不可便了也。子如視金革百萬之衆，甲科烜赫之榮，文繡俊雕之美，財貨充積之盛，艱難拂亂之時，白刃顛沛之際，耄耋昏倦之日，皆如此號房之獨坐也，人雖曰子之非聖人也，吾不信矣。」

問：「顔子簞食瓢飲，不改其樂，夫子便稱之曰賢；子路衣敝緼袍，與衣狐貉者立而不耻，夫子便喜之。二者雖所造淺深不同，然今之學者若能於貧富關頭擺脱得去，便是求上達境界。」先生曰：「此是第一件學問，能乎此，可以塞天地而輕王侯矣。故曰：『君子去仁，惡乎成名？』故今日只當求

貉也。」

仁。若於仁能有得處，更須論他個簞瓢

問：「孔子説『可與共學』至『可與權』，以聖門諸弟子品題，如何？」先生曰：「與其品題聖門諸弟子，不若先品題在己。品題聖門諸弟子，雖是評論古今人物，然近於方人，於己猶無益。若品題乎己，便肯求己之所到處。不知孟禽今日可與立耶？可與權耶？若能審此，則由、損之立，顏、曾之權，皆可求而至也。」

問：「程子於『逝者如斯』章云：『此道體也。』『君子法之，自强不息。及其至也，純亦不已焉。』又曰：『自漢以來，儒者皆不識此義。』末乃曰：『有天德便可語王道。』又於『可與共學』章云：『自漢以來，無人識權字。』豈非以自漢而下，聖人不作，故不可以行權，不可以興王道耶？」先生曰：「程子指其全體至極處而言，若就漢人中論之，豈無有識此意者乎？自程子發此論，雖爲至當，然後學不知立言本意，乃因而推演太高，遂將數代躬行君子皆卑忽之，但馳騖於玄談高論，去權與王道益遠。若愚則不敢謂漢以後無人也。」

問：「象山云，顏子爲人最有精神，然用力甚難。仲弓精神不及顏子，用工却易。觀其問仁之時，猶下『克己』二字，曰：『克己復禮爲仁。』又發露其旨，曰：『一日克己復禮，天下歸仁焉。』既又告之曰：『爲仁由己，而由人乎哉！』至仲弓問仁，夫子但答：『出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。』只此便罷也。顏子精神高，既磨礲得實，仲弓不及也。此説如何？」先生曰：「此象山想像之言，幾於捕風捉影矣。且顏子最有精神，用力宜易，今反以爲難；

仲弓精神不及，用力宜難，今反以爲易，不幾於倒説乎？且如見、如承、勿施等語，亦非易事。故雖分克己、敬恕爲乾道、坤道者，亦是就顔、冉面頭上説也。故學者不當在比擬二賢上用功，只當就二賢比擬於己，有所不及，思齊之則可也。」

問：「『孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。』若臨是非利害之際，却也須便便；如在宗廟朝廷，固是便便，若處僚友大夫，以德義行實尊讓也，須着恂恂。當時門人記載，亦就其重者論之，不知是否？」先生曰：「恂恂只可施於鄉黨，鄉黨中長幼卑尊俱無所用便便處。若恂恂處，於宗廟朝廷亦必似誾誾。不然，便陷於持禄固寵者矣。」

問：「『鄉人飲酒，杖者出，斯出矣。』若是『醉而不出』，『屢舞傞傞』，『屢舞僛僛』，聖人亦應何如處？」先生曰：「古人飲酒，既立之監，或佐之史，不苟飲也，可以聖人而同於流俗乎？其温良恭儉格人處，自無傞傞僛僛之徒矣。」

問：「『廄焚。子退朝，曰傷人乎？不問馬。』乍忽之際，固應如此。若稍從容，亦須有言及馬也。」先生曰：「此正觀聖人貴人賤畜之心於乍忽之頃，從容時不須論矣。」

問：「學者應酬事物，若從理上做去，便自勇往直前，略不流滯；若要成就一己私意，却徘徊顧望，不得了足。不知是否？」先生曰：「此言是非極明白，所慮者，不消如此致疑。於此致疑，則必於是者不肯是，否者不肯否矣。故見得是非後只可直前，勿起兩心。然纔説要成一己私意却是徘徊顧望，不知徘徊顧望個甚的。莫不是善心萌動又爲私意牽扯，欲不善不能不善，欲善不

能善，兩相阻礙？如看見此關，一刀斬斷，便是脱陷阱、登雲霄處也。」

問：「先生云品題聖門諸弟子，不若先品題在己，此是要生實下工夫意。今但知志道猶不免有得失存亡之時，不識如何可以立以到權耶？」先生曰：「纔覺乎得處存處，不使失亡，便是立得；到不知其得處存處，則於道俱化矣。如是而不可與權者，則夫子有吝言矣。」

問：「夫子告顔淵、仲弓爲仁二條，比擬於己，實未能及。但日用行事，頗有不欲、勿施意思，而又有責成他人待己，亦似己之待渠意，此又是私意了。循而上之，如見、如承、而克、而復，又當何如下手？」先生曰：「既知是私意，便在此下手去之。如見、如承亦是此，而克、而復亦是此。顔淵不是天上客，孟禽不是塵中人。天理是一個天理，不分今古；私意無兩個私意，因別賢愚。」

問：「下學人事，上達天理。請先生舉一二事例之，是如何樣子。」先生曰：「程子『灑掃應對是其然，必有所以然』之言極明白。今孟禽欲舉一二事爲樣子者，只是把天理看在蒼然之表，以爲上也；把人事看在眇然之軀，以爲下也。孟禽只在人事上作，則天理自隨，孟禽作處殊無高卑難易之别。」又曰：「上下只是精神顯微字樣，如《易》云『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，此不是大樣子耶？」

問：「聖人過化存神，如何心所存主處便神妙不測也？須有些作用處，請破此疑。」先生曰：「舊講舜舉臯陶，湯舉伊尹事，孟禽未之聞耶？蓋舜、湯舉此二人極爲簡易，亦無甚動作，然四海九州之不仁者，皆

化而爲仁，便可觀過化存神處。《易》曰鼓之舞之之謂神，惟舜、湯能知此意。漢、唐諸君雖有英賢，却没這個皋陶、伊尹的手段，故其治或雜霸或雜夷，難與帝王比倫。且子曾入天地壇、帝王廟乎？當其入之之時，貌必莊而無惰容，心必肅而無雜念，是誰使之然哉？蓋天地、帝王過化存神，不見而章如此。」又問：「此舉皋陶、伊尹，奚比乎？」曰：「凡所謂神化者，至公而無私，至明而不昧。漢、唐之時，雖有皋陶、伊尹，或明不足以知其賢，縱或知之，又爲私意親幸所蔽，不能用其賢。此不可以反觀舜、湯之神化邪？」

問：「孔子教人，多教就事上用功，鮮有指出本原者。孟子則直指言之，如以爲時之使然，則末世人資質似不如前；以爲性善，則古今一而已矣。敢請何説？」先生曰：「道無古今之别，人有聖賢之異。聖人之言因人變化，性在其中矣；賢人之言不直不見，時在其中矣。性在其中，不可謂孔子之言無本原也；時在其中，不可謂孟子之言非就事上用功也。蓋孟子之學識其大，孔子之道純於化。今就其化之散見處，但以爲事上用功，則夫子之神幾乎隱矣，不亦粗淺乎？今就其大之發明處，遂以爲本原，則孟子之學入於玄矣，不亦淺恒乎？故欲孟禽事上用功，就要見本原；本原上有得，就臨事發見。岐爲兩説，非惟看孔孟之言有殊途，則孟禽之心事，恐亦有二致也。」

問：「《大學》謂『如惡惡臭』，『如好好色』二句，便是誠意了。『慎獨』只是起頭用功處，是否？」先生曰：「説『慎獨』是起頭用功處，足見曾用心下手學也。但與誠意對言，似又支離。將所謂起頭用功者，有外於

好善惡惡邪？故念慮之起覺得善惡，就是獨，必好必惡，就是慎。」

問：「先生云『神之聽之，終和且平』有言：『天下豈有不和平之鬼神？』此殆言其體也。如《大雅・思齊》篇謂『神罔時怨，神罔時恫』，若有怨恫處，便是不和平矣。」先生曰：「和平之助人，不惠於宗工，則有怨恫之報，非言神也。」

問：「先生於《大雅》『文王在上』篇有曰：『若以爲文王既没，在帝左右，子孫蒙其福澤，是後世神怪之説也。』然如所謂『嗟嗟烈祖，有秩斯祜』，『及爾斯所』者，其何以别？」先生曰：「通於天人之學者，可以讀《詩》、《書》矣；明乎善惡之旨者，可與論禍福矣。是故『於昭』、『陟降』，不可以形象言，不然，則『在帝左右』當列位次矣；『申錫』、『斯祜』，不可以私庇言，不然，則『及爾斯所』真非尸解矣。知乎此，則『於昭』乃文王之道，凡命之惟新者皆以此也；『斯祜』乃成湯之德，凡錫之無疆者皆以此也。後世子孫不能繼述先王之道德，而徒欲憑藉先王之福澤，恐先王之福澤不如此私之甚也。」

涇野子内篇卷之十七終

涇野子内篇卷之十八

鷲峰東所語第二十三

門人祁門謝顧録

壬辰八月二十一日，顧與叔應熊謁先生於鷲峰東所，先生却其幣，顧跪曰：「『自行束脩以上』，學者之禮。」先生笑曰：「拜即是禮，焉以幣爲？吾不能依本畫葫蘆也。」

問學，曰：「聖人教人只是立志，志定則學成。」

問：「夫子『吾衰』之嘆，獨歸夢於周公者，豈以堯舜之道傳之禹、湯、文、武、周公，周公没而傳泯焉？故夫子惓惓念慮，惟欲繼周公以續斯道之行乎？」先生曰：「此亦孟子論承三聖之意，蓋指道在人臣者而言也。周公生成西周之治，孔子夢周公：『吾其爲東周乎！』傳道之論雖亦有理，不必如此牽附。」

問：「《易》云：『三人行則損一人，一人行則得其友。』與『三人行必有我師』同否？」先生曰：「彼言致一也。雖然，只要虚心。吾心不虚，則雖千萬人有善亦在所不取，況三人乎？吾心若虚，則雖一二人有善亦在所取，況三人乎？」又曰：「此道學之正傳。前乎孔子，樂取於人者，此也；後乎孔子，以能問於不能者，此也。不然，則『匹夫匹婦不獲自盡』，雖民主罔以成功矣。」

先生曰：「學者開口便説仁，怎麽便能令有諸己？」象先曰：「『經禮三百，曲禮三千，無一事而非仁也。故學者在隨處體認，

則得之。」曰：「正是。鳶飛魚躍，無往非此，會得時活潑潑地。然學者須要用參前倚衡之功，纔見得鳶飛魚躍，無往非此。」

問：「『以能問於不能』，如何？」先生曰：「某嘗説，此節與舜之大智相類。」易泉問：「何謂也？」曰：「舜之大智，止是一個仁。蓋仁者以天地萬物爲一體，『欲並生哉』，無一毫私意間隔於其中，無一物處之不當，故人有善必取之於己，己有善必推以與人，問於耕稼，問於陶漁，問於在朝，皆非心之所得已也。今學者只是見不破這個仁，與人物若不相干。其有不得其所者，就不肯思量去處他，更肯好問人邪？顏子之心亦與舜同，故其言曰：『舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。』何等激昂！」講畢，又曰：「某嘗謂大舜生於千百載之上，貴爲天子者也；顏子生於千百載之下，匹夫之微者也。自他人視之，一定把舜做個不可到的人，又何敢曰『有爲者亦若是』？顏子不畏，而有此言，故卒能如舜。我等學顏子之學，須提醒此心，果有個欲並生哉，好問好察，爲舜的心纔好。」又問：「『犯而不較』如何？」曰：「此亦人觸犯他，他自不較爾。」泉曰：「與『不遷怒』同乎？」曰：「然。顏子自『不遷怒』進而上之，就是孔子『不尤人』的地位。至於孟子，則曰『於禽獸又奚擇焉』，亦未免有計較的意思。故説孟子不及顏子，此等去處亦略見。」

問：「過內自訟，初無形迹著見，人誰知之？聖人遽以絶望於門人，何也？」先生曰：「此見內外合一之學也。有諸中，必形諸外，如『十目所視，十手所指』，『莫見乎隱，莫顯乎微』。能訟，必能改也。夫子當日絶望，甚言見改過之難得爾。」

十月二十一日，顧移鷲峰東所請教。先生曰：「志學必以聖人可到爲期。」顧對曰：「爲學莫大於立志，亦莫先於慎交。」曰：「在學者自脩，固當如是。然『有容，德乃大』，不可褊隘。」顧又對曰：「先生以天地萬物爲心，固無不可。若初學未到中立不倚地位，未免爲習俗所奪。」先生曰：「然。寺中章宣之，良友也，與之日夜切磋，庶幾成學。」

二十九日，陳子虛、胡儒道告歸，先生及諸友餞之秦淮寺。子虛曰：「昌積昨日看《語録》，以智、仁、勇講資質，恐不親切。」先生曰：「亦是資質，亦是學問。如『淡而不厭，簡而文，温而理』，亦然。」又問：「『知風之自』如何？」先生曰：「凡事必有所自，如人之毁譽是非，必自己之得失。我嘗説，雖是個人君，其天下生民之安否，四夷之叛服，百官之違順，其風端自乎己。於此而能知之，則獨必慎，德必脩，如何天下不治？」昌積又問：「昨見人謂，意之發動處就是行，如何？」先生曰：「固然，然知略或先些。如今日餞二友於寺，亦必先遣人來視客之有無，察地之污潔，容人之多寡，然後行無窒礙。使先不爲之謀，則或爲他人先入，寧不有誤？」程惟時曰：「又如請客必先發帖，以通其情，又有速帖，以促其往，然後客從其請也。夫豈因人過我門而納於我室，强之以同飲乎？」先生笑曰：「此喻更親切。」昌積又曰：「早見程惟時與章宣之看脉，我問惟時曰：『藥可與一二劑吃乎？』惟時答曰：『未曾看你脉，如何知得病而可以用藥乎？』看來亦與老先生之論相類。」默起曰：「這般説還不緊要，如使不知病的證候，妄意發藥，豈但不能生之，將反害之死矣，

知豈獨可先邪？」先生曰：「這段議論尤覺明白。」講畢，先生徹饌，分散群僕。昌積謂大器曰：「此處亦見『欲並生哉』意。」

十一月初二日，先生召顧，語曰：「昨日所講，恐流於反復，涉於雜冗。」顧對曰：「諸生感發興起處多。」先生曰：「諸生感發，怎麽不見卓然爲聖爲賢的人？ 遇纔感發時，就要下手做工夫，聖賢地位亦不難到。」

何廷仁來見，問：「宣之在京一年，亦可謂有志者。」先生曰：「宣之甘得貧，受得苦。七月間，其僕病且危，宣之獨處一室，躬執爨，自勞筋骨，未嘗見其有愠色，可以爲難矣。」廷仁對曰：「孔明、淵明非無才也，而草廬田園之苦；顏子非無才也，而簞瓢陋巷之窮。看來君子之學，惟重乎內而已。」先生曰：「然古人做工，亦從飲食衣服上做起。故顏子之『不改其樂』，孔明、淵明之所以獨處，皆其志有所在，『食無求飽，居無求安』者爾。某嘗云，季氏八佾舞於庭，三家以《雍》徹，犯分不顧，都只是耻惡衣惡食一念上起。此處最要見得，則能守得。」

廷仁問：「天下有爲親病割股者，可乎？」先生曰：「親病而已如是，亦根於天性之良，其至誠之發乎！ 近日連平有一楊佐，年方十四，其母病，即於脇下割肉一塊，以奉其親。雖不能必其親之存，而佐之心甚不可及。」廷仁曰：「於道不爲過乎？」先生曰：「年始十四，無所習染，無所畏避。其幼則不爲過，由有道之後而論之，則爲過矣。」廷仁曰：「三代以上有此事乎？」曰：「紀傳不存，亦難考。」廷仁曰：「身者親之枝也，宗祧之所托，後嗣之所承。不重其身，斯忘其親矣。」曰：「雖然，此亦事之變爾。孝童至真之情，豈可於此又索過乎？」惟時

曰：「事不可常，禮所以不制。譬如人子於親之死，雖哭泣踊辟，亦不爲過。苟喪其身，則殯斂、棺槨、衣衾，誰爲之主？是故聖王制禮以防天下之情，恐其過於慟而喪身也。抑之而使退，制其哭泣有時，踊辟有節，易其過而歸於中道。又懼人之喪其心而忘親也，作之而使進，昭其禮法，詳其度數，而亦歸於中。使割骨養親而可常，禮亦載之矣。」先生曰：「然。曾子居喪七日，水漿不入口，子思以爲非。」頃之，又曰：「喪，與其易也，寧戚。戚不專爲喪之本，蓋言人子之於親能厚其棺槨，精其衣衾，而安親之心與體，方爲有本。今既不能得其本，寧戚可也。夫楊佐之事，亦寧戚之始乎？」

惟時問：「先生嘗論尹彦明、朱元晦不同者何？」先生曰：「得聖門之正傳者，尹子而已，其行慤而直，其言簡而易。若朱子，大抵嚴毅處多，至於諫君，則不離格致誠正。人或問之，則曰：『平生所學，唯此四字。』如此等説話，人皆望而畏之，何以見信於上邪？」因論後世諫議多不見信於人君者，亦未免峻厲起之也。顧問：「朱子與二程如何？」先生曰：「明道爲人，盎然春陽之可掬，故雖安石輩，亦聞其言而嘆服。至於正叔，則啓人僞學之議，未必無嚴厲之過爾。」頃之，嘆曰：「凡與人言，貴春温而賤秋肅。春温多，則人見之而必敬，愛之而必親，故其言也感人易而入人深，不求其信而自無不信也。秋殺多，則人聞之而必畏，畏之而必惡，畏惡生則言之入人也難，將欲取信而反不信也。」

問立志。先生曰：「言人便以聖爲志。」

問工夫。曰：「程子云：『其要只在慎獨。』」

又問：「今人不能立，如何？」曰：「學者只

是或畏人之非笑，或牽扯於利欲，或淫蕩於富貴，有許多病痛，如何教他做得立也？」惟時起曰：「今人非惟不學立，却把知天命都來講也。」先生笑曰：「不可如此説。但要立，還須從志學功夫上起。」

十一月十三日，老先生宿齋於會同館，顧與章詔同在寺中。顧曰：「良友切磋，甚爲有益。宣之將歸矣，其何以教我？」宣之曰：「學者只要常惺惺法。苟常提醒此心，不汩於貨利，不溺於聲色，纔是篤於道的。」顧曰：「再何以加之？」宣之曰：「『敏於事而慎於言。』」顧曰：「然有諸中必形諸外，着實做工夫的人，則動止語默自然不同。」來日早，問安於老先生，備陳其論，請教。先生曰：「如此聚講，又何患群居終日者邪？」

一日，游震得曰：「學者只是意向不真切，意向真切，則適道不差。但欲做工夫，每爲氣習所奪。監中往來朋友，未必一一同志，甚至有譏刺之人，將如之何？」先生曰：「朋友往來，固所當擇，然但如夫子曰『毋友不如己者』纔好。至於人譏刺之，又何足介於心？我説人只是個不自信，能自信了，則任他説不妨。故我常與人説，寒必要一件衣穿，穿了衣，人再説我寒，我便不信他；饑必要碗飯吃，吃了飯，人再説我饑，我亦不信他。看來此處亦只是自信，故孟子曰：『君子深造之以道，欲其自得之也。』自得之，則居富貴也不能淫，居貧賤也不能移，居患難也不能屈，無入而不自得，故曰『居之安』。不知汝近來於安處亦到一二否乎？」震得曰：「受教矣。」

江東暉曰：「學者皆有爲善之心，而今只被舉業纏繞不去，故德不能脩，學不能講爾。」先生曰：「然舉業亦是一件事，做秀才

專把舉業來講固不是，棄了舉業不理也不是。」顧曰：「舉業本不害人，但於作文時無患得患失之心，好名好勝之病，就是學也。」先生曰：「此説未必然。使在窗下不能博覽經傳，誦書作文，一日遇主司考試題目不能應答，就去怨主司不取，這却不是學了。看來還要責之自家可。」

鍾啓寅辭歸省，先生問近日工夫。對曰：「未見進處。」先生曰：「未見進就求，其進可及。」退復語顧曰：「啓寅來講一二次，此回，不知果有益否？」顧對曰：「聽先生之言，肯去體貼躬行，則雖三二次不見其爲少；聞知而不行，則雖千百言不見其爲益。夫子嘗云『有一言而可以終身之者』。❶」先生首肯。

十二月二十一日，顧侍坐。適章詔來見，先生問曰：「行期何日？」對曰：「二十四日下船，來年三月還至京，拜送考滿。」先生曰：「長江限隔，豈可盡必乎？」對曰：「志之所至，雖窮山極海，不能阻絶，長江敢畏憚乎？」次年如期果至南都，相知聞之，謂章宣之真信人也。

問：「《鄉黨》衣服之制，盛德之至也。今有志於道者，便侈然戴峨冠，服深衣，自以爲聖賢之徒。聖賢果在衣服間乎？」先生曰：「程子云：『制於外以養其中，由乎中以應乎外。』作聖工夫雖不專於在外，然服堯之服，亦不可廢。惟以其服而已矣，乃行之不稱也，不幾於《書》所謂『服美於人』者乎？」

先生一晚語顧曰：「江、游二生來辭，與子亦講一二否？」顧對曰：「游云在寺諸友

❶「身」下，《論語·衛靈公》有「行」字。

常得親良師，學問日進。彼離群索居，終日孤陋寡聞。顧曰：『爲學亦只是立志，志若不立，則雖窮年寓寺，憧憧往來而無成。若立志堅定，則雖無文王猶興，烏以離索爲念。』」先生曰：「汝説固正，然親師取友功夫亦不可少。」

初六日講畢，先生召顧，語曰：「今日聚講，不覺於舜、顔發得過多。然講時初非此意，但好善之心自不容已。纔説着舜、顔，此心就覺闊大，故言重詞復爾。」顧曰：「先生之心與舜、顔同，言出與之相安。諸生心體本明，聞之未有不興起者。」曰：「人不可一毫自私，與朋友講論，務求克去私心，與起個爲聖爲賢的念頭，則何患不舜不顔？今諸生講學時則曰興起，過後却恐又忘也。」

良貴問：「昨講仰鑽瞻忽，生未得聞，請再發明。」先生顧謂欽德輩曰：「記得前日所言否？」諸生默然。先生曰：「是尚未曾仰鑽瞻忽也。夫高堅前後，豈可他求哉？貴卿之問，便是『瞻之在前』；諸君之忘，便是『忽焉在後』。」於是諸生皆瞻顧錯愕。先生曰：「此尚不可瞻忽邪？」已而欽德問：「約禮是《書》之『協於克一』、『咸有一德』否？」曰：「非也。」又問：「『協一』、『一德』尤云非約者何？」曰：「此約於《書》者也，非約於子敬者也。」於是諸生嘆曰：「高堅前後，其惟時乎！仰鑽瞻忽，其在心乎！欲罷不能，其惟學乎！」

一日，先生至寺，張子醇與顧侍坐。適一生來見，衣服盛飾，兼以其父遺像求贊，並求格言。先生曰：「遺像上烏可着格言邪？」因問：「爾父逝世幾年？」對曰：「已十載矣。」先生曰：「學者孝親之心，不可以

已亡偃然自肆。昔曹生之父喪二十載，來求墓誌，予見其衣服頗美，遂語之曰：「昔將軍文子之喪，既除服，越人來吊，主人于廟垂涕洟。君子曰：亡於禮者之禮也，其動也中。故子之于親，不忍之心須要隨時發見，衣服不可過侈。』」及退，先生復語顧曰：「庠生也衣服過侈，恐累大德，況其父已亡，烏得安然而不省乎？」顧對曰：「今之學者把節文度數亦都忘了，是以如此。」先生曰：「還是先忘其本。」

十二年正月三日晚，辭老先生去江寧鎮拜吾父，問曰：「新年新月，君子小人皆相慶賀。學問若能自新，亦必有慶喜乎？」先生曰：「新年人皆慶喜，此景象可愛，世運將亨泰矣。學苟自新，則無入而不自得。汝輩不可枉過時光，務求自得，如新歲可。」

問：「士風不振，似亦科目之少乎？」先生曰：「汝以出仕者能振士風乎？譬如一處大府縣，或中鄉試三十名，或中會試二十名，求其能振士風者幾人？汝年富而能以道自任，卓然力行，則士風丕變，澆墒頓改。善人多，君子衆，在吾輩當責之於己，此正不可仰賴於人也。」

壬辰八月二十一日，何叔節問：「楊州府庠高先生專講心迹不必合之說，堅云：『人皆以心去合迹，須説觀迹以合心。』」顧答曰：「誠於中，形於外，天下豈有中志於道而外僞者哉？蓋其心善則行亦善，其心僞則行亦僞。合一之論，未爲不然。」先生曰：「然。」

堅問：「在學諸友責備，在家兄弟亦每責備。」先生曰：「諸友責備，外有益友；兄弟責備，内有益親。叔節如此，何患不長進？」

顧問：「賦性粗厲，不能容人過差，如何？」先生曰：「知得粗厲，就要變化去，方是學。且不能容人過差，便是己的過差。」

堅論被人之非笑，顧曰：「『至誠而不動者，未之有也。』今人只是弗誠爾。如顧初從東郭先生，京中諸友或訕笑謗毁，或面斥其過，近來亦稍親與。」先生曰：「此可見禮義在人，良心未泯。若顧得許多非笑，則將彌縫無暇息，并己身同倒了也。」

松江有一生來見，行初見之禮，云次日拜於門下。適顧侍坐，見先生愀然不樂，辭之。請問其故，先生曰：「此生之名與吾先人同，見之甚不忍，受之則不安。」顧對曰：「此生有求教之誠，義弗可却，其名關於上司，又難以遽改。」先生曰：「朋友處之則可，否則不可見矣。」顧出語一生，一生忻然曰：「吾從老先生，惟恐其弗納也。師若肯納，吾豈不易其名乎？」即改其字以進，先生終辭之。後宋元博見先生，亦只從其字。

揚州有一生問曰：「《二程抄釋》與《横渠抄釋》，二子之言孰爲親切？竊意張不如程也。」先生曰：「以前賢之言反之於身，都是親切。若評其優劣，就不親切。」

問：「《雅》《頌》得所如何？」先生曰：「《詩》至春秋，殘缺失次，夫子環聘列國以正可否，得《商頌》十二篇於周之大史，則序其五篇於《魯頌》之上。如《南陔》、《白華》、《華黍》、《由庚》、《崇丘》，皆有其意而忘其辭，夫子皆序列於《小雅・六月》之前，亦是各得其所之義。」頃之，問諸生曰：「孔子删《詩》《書》，作《春秋》，無非尊周室以黜伯功。至於《詩》之所載，魯僖公本諸侯也，《閟宫》之詩反列於《頌》；周平王本天子也，《黍離》之詩反降於《風》，此其故何哉？」諸

生未對，請問，曰：「此可以觀世變矣。蓋《詩》言其時，《春秋》正其分。如『天王狩于河陽』之類，無非正名，以統實也。」欽德曰：「孟子謂『《詩》亡然後《春秋》作』，恐是此意。」曰：「然大抵聖人作《春秋》，亦因《詩》而挽世道者爾。」欽德又問：「此章其樂專語《雅》《頌》而遺夫《風》，後云師摯之始，專語《國風》而復遺《雅》《頌》何？」曰：「彼此互見。又《詩》之殘缺，惟《雅》《頌》獨多爾。」

顧與叔應鴻歸省，辭謝，先生留坐。適監中三四生來謁，先生曰：「昨過諸友，無一在家，何也？」一生對曰：「監中朋友處號房，因人事繁雜，多處雞鳴山爾。」顧起曰：「人貴於學爾，若不勤學，雖移居雞鳴山頂，亦與在家同也。」一生問應鴻叔曰：「汝常在家否？」叔曰：「某常在爾。」先生笑曰：「小謝言人之不勤，以見己之勤；大謝言己之常在，以見人之不在。得非欲以己之長，方人之短乎？」及請教言，遂書此以贈。至階下，復語顧曰：「汝毋以此工夫爲易也。聖門高弟，都從此處做起。」

門人鄠西朱德録

葉春芳問：「如富鄭公出使契丹，亦可謂『不辱君命』乎？」先生曰：「豈但富公，如子産、叔向之使晉，晏嬰之使楚，孔道輔之使遼，皆是不辱君命。但先要『行己有耻』爾，如不能行己有耻，未有不辱君命者也。」

德問：「『剛毅木訥近仁』，如無這樣近仁的資質，又當何如用功？」先生曰：「此須要先變化了那不剛毅木訥資質，尋向上去，就可近仁。若徒恃有這好資質不去用功，

亦不濟事。故曰：『十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。』」

歐陽乾元問曰：「克、伐、怨、欲不行，雖未是仁，亦做得個仁的工夫否？」先生曰：「爲仁的工夫不在這裏下手，克己便是爲仁的工夫。這個工夫，孔門惟顔子知之。」德對曰：「仁則自無四者之累，不行則私欲病根終是不曾剪除。」先生曰：「仁貴何以見仁則自無四者之累？」德對曰：「仁者視天下之事，皆己之所當爲故也。」先生曰：「這個也是仁的影像。《易》所謂『君子體仁，足以長人』的心，就是那《西銘》所云的模樣一般，故能以天下爲一家，視中國猶一人，見不如己者方哀矜憫恤之不暇，又焉有四者之累乎？故予嘗爲之説曰：『知分則不克，知止則不伐，知命則不怨，知足則不欲。』」

涇野子内篇卷之十八終

涇野子内篇卷之十九

鷲峰東所語第二十四

門人儀真盛楷録

嘉靖壬辰，楷自京師回，入南監，乃先謁先生，問爲學工夫。先生曰：「須是忠信立誠，以進德脩業。存得誠了，則發一言是一個事業，行一事是一個事業，至於接物，無非此意。若無事時，或博攷經典，或與良朋善友切磋琢磨，自不患不日進于高明矣。」

問觀書。先生曰：「觀聖賢書，須要躬行踐履。如《論語》十九篇紀聖人之言，《鄉黨》一篇紀聖人之行。萬世之法，必擬之而後言，議之而後動，真宗師也。如以爲我是個秀才，何敢效孔子，便是自家小了。若能厲志學孔子，纔爲善讀書。」

問：「塞于天地之間。六合是恁的大，吾人以眇然之軀，何以能塞之？」先生曰：「吾與天地本同一氣，吾之言即是天言，吾之行即是天行，與天原無二理，故與天地一般大。塞猶是小言之也。」

或問：「觀書時，此心當如懸明鏡以照之。此心如何得如明鏡？」先生曰：「心體本明，或爲物欲遮蔽，如鏡被塵垢掩也，可用藥物擦摩。若原體或雜以鉛錫，雖藥物擦之不明，須從新鑄過一番，故曰『學要變化氣質』。」

先生曰：「王祥，魏人也，而仕于晉。鄧攸，華人也，而仕于胡。其大節已虧。世所

謂孝友者，不過一節之行爾。」

先生因論篤信好學，曰：「人之所以若存若亡、或作或輟者，只是信不及。若信得及，如寒之欲衣，饑之欲食，自住不得。如黃石公之與張良，期於圯橋，至於三乃曰『孺子可教』。夫良之所受，兵法爾，而況孔孟之道乎？昔者，孔子『信而好古』，孟子言『有諸己之謂信』，學者不可不猛省。」

因講《鄉黨》篇，謂諸生曰：「學須見得意思常新乃樂，學如能時習，乃説也。且學聖人，須師其意，不必泥其迹。且如平日做短右袂之衣，如何使得？縱是『不得其醬不食』，亦視所處之地如何。若當疏食飲水之時，雖醬亦無矣。故《鄉黨》記夫子威儀、飲食、衣服，皆天理之發見處，必先學此而後達道，但不必泥爾。九經、三重，皆由此出。」

先生曰：「父母生身最難，須將聖人言行一一體貼在身上，將此身換做一個聖賢的肢骸，方是孝順。故今置身於禮樂規矩之中者，是不負父母生身之意也。」

問：「周公之處管、蔡，不如舜之處象，何也？」先生曰：「舜當時與象同其好惡，纔説好惡同，則心與之一而未始有違，故象不格姦。若周公處管、蔡者，恐不在於監殷之時，在於未使之日。公既居冢宰之位，彼其心以爲兄也，乃不冢宰，不肯帖服，且或未同其好惡，故必不能平，遂以殷畔。此管、蔡者，乃小人之心也；周公者，聖人之懷也。公以聖人之懷待管、蔡，於其委曲處或未察爾。管、蔡以小人之心窺周公，凡其直遂處皆生忌也。故孟子謂周公爲有過，謂舜爲仁人。」

楷問：「諸經雖曾讀過，久多忘記。且

讀時記性魯鈍，苦其難而不知其樂，何故？」先生曰：「當時讀，只徒記誦，不曾將來身上體貼做工夫，所以易忘。且苦其難處，亦近發憤，過此則便樂矣。」

先生曰：「孔門如顓孫師，只學夫子的威儀；有若，專學夫子的言語；子游、子夏，專學夫子的文章。惟顔子、曾子、閔子，專學夫子之道德。故子夏晚年居西河，使人疑於夫子，而有子至使諸友皆以夫子之禮事他。曾子一則謂其不可，一則數其過而責之，還是學德行的終不差。」

先生謂諸生曰：「今日有疑須相質，故作宰相，須使人皆盡其情。如講論中，有疑于心處只管聽下，隱而不發，也非向往的意。」

問：「孔子亦獵較，未必是親爲之，如何？」先生曰：「將舜之陶、漁、耕稼，亦非親爲邪？夫禮從宜，使從俗，入門問諱，入國問禁，聖人行不絶俗，自是如此。」

問：「夫子之得邦家如何？」先生曰：「看來『不疾而速，不行而至』，只是一個神。《易》曰鼓舞之謂神，其機在用人上。蓋其所舉用者如顔、曾、冉、閔之徒，如子産、伯玉、季札之輩，皆登庸之矣。」一生曰：「夫子何不盡用在門墻者？」先生曰：「七十子中，如聚斂之冉求，夫子必在所舍，又焉用之？蓋人明到極處，就是神了。如水之清澈，其底沙石毫髪無遁，如鏡之明，妍媸一過盡照了。今諸生也要如舜、湯用心，常把這意思在心上。凡世上榮華富貴都要捐除，要淡薄方好。諸葛武侯曰：『非淡泊無以明志。』衣服、飲食俱要淡薄，苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚。如顔子之貧不待言，如曾子耘瓜也是貧，今學者豈肯荷鋤去耘瓜？古之

聖賢，多是如此。」

先生因論衛公子荆，語諸生曰：「敝處有劉司徒，作墳所祭堂，用舊屋料。人問其故，曰：『同歸於朽。』故顔子在陋巷，他通不以此累其心。見大心泰，心泰無不足也。不但宫室，雖衣服飲食皆是。故如武侯、孟子，其志立得大，若溺於流俗，雖營心學問，終不得進。曾有一家作屋，貫條用鐵爲之，其孫在下見之，謂其祖曰：『不用爲此，他日賣時難取卸。』未數年，已爲他人有矣。須於此等處一齊看破方好。」

問：「格物之格，有説是格式之格，謂致吾之良知在格物，格字不要替他添出窮究字樣來。如何？」先生曰：「格物之義，自伏羲以來未之有改也。仰觀天文，俯察地理，遠求諸物，近取諸身。其觀察求取，即是窮格之義。格式之格，恐不是孔子立言之意，故曰自伏羲以來，未之有改也。」

先生曰：「大道爲公氣象，如『貨惡其棄于地』，『力惡其不出于己也』云云，這等説却過了。爲仁者只是無私便是，若又要費其所有，難以率人。」

問：「意所便安處，如何去得？」先生曰：「不止一端，如使於飲食、衣服、居處俱是。只是人受病處不同，須是於意所便安處一刀兩段，方能有爲。且有一朋友好睡，常説：『天怎麽没個閏五更來？』雖是戲謔，其便安於睡如此，若能於中夜之間思道理起，在慎獨上用功夫，便去其意所便安處矣。』

先生曰：「子賤之治單父也，有出郊數十里而迎者，子賤曰：『未必賢也。』有出郊數里而迎者，子賤曰：『未必賢也。』有於郭内迎者，子賤曰：『未必賢也。』及之單父，乃

求未來見者師事之。此可見其至公之心，不受人諂，如之何不得聞善而治單父邪？」

問：「如何方得寡過？其肯綮處可得聞歟？」先生曰：「人惟爲聲色貨利所纏縛，如墜于井底一般。須斬去世間一切可愛可惜可喜可慕的心，一於天理，便好如日月之明一般，此何等氣象！學者須從難克處克將去，久之自與天合，不患不寡過也。」

「凡看《論語》，且須要識得聖賢氣象。若天地之所以爲天地，只是一個至公至仁。如深山窮谷中，草木未嘗不生，如虎豹犀象也生，麟鳳龜龍也生，聖人與之爲一，如有一夫不得其所，與天地不相似。觀夫舜欲並生，雖頑讒之人也要化他，並生與兩間要與我一般，此其心何如也！」

先生語諸生曰：「第一要擇交。交際之間，將《論語》活活的見在躬行上纔親切，纔見得有至有未至處。若只敘寒暄，説俗話便了，視聖人之道反相耻一般，這五日之聚，只是空談了。蓋聖人之道，極平易近人情，只在日用行事間見得。凡談奧妙，念高遠，俱是異端。今人胡亂説話者，號曰不拘小節；又有循禮，號曰道學。然於作用處却有欠，故二者皆非道。」

問學。先生曰：「貴自得。如今吾輩《詩》也讀，《書》也讀，如因《書》而知《詩》，因《詩》而知《書》，纔是自得。若讀《書》只知《書》，讀《詩》只知《詩》，皆不算。」

問三正。先生曰：「古之改歲，雖以十一月、十二月爲歲首，其春夏秋冬之序自仍其舊，一年自仍是十二個月，但頒曆發號令，俱從首月書爾。」

先生曰：「所居朋友比前加敬，有感化意的，便驗得我的進處。若只泛泛如塗人，

一揖而過，還未也。如有可告者，即以己所聞者告之。若有所秘於己，亦是自私，就不廣了。故曰：『克己工夫未肯加，吝驕封閉縮如蝸。試於清夜深思省，剖破藩籬即大家。』」

問周禮。先生曰：「周禮亦非萬世常行之道，自是周家一代禮也，行之者曾有弊。若欲行之，除是斟酌損益，故孔子便欲行夏之時，而於周特取其冕。」

問：「聖人亦重名乎？」先生曰：「觀『君子疾没世而名不稱』，聖人也重名。故齊景公貴爲諸侯，富有千駟，死而民不稱；伯夷、叔齊無爵無位，一匹夫爾，民到于今稱之。又如嚴子陵，其名高過光武。屈原之學惟未盡純正，其言曰『與天地兮同壽，與日月兮齊明』，如今看來，果是如此。但名非虛得，有實方有名也。」艾希淳曰：「有重名必有重實。」

先生曰：「爲學須要與直諒多聞的朋友講明道理，文字就有得有進。經書之外，看一部禮書最好。禮絶得妄交，無妄交則静定，足以進學。凡學者謹獨不至，未有不入於淫蕩者，再牽以無益之朋，其引之去不難矣。須擇交好友。不要説我是秀才他也是秀才，我是舉人他也是舉人，如此比將去，終無進步處，須是要以聖賢爲期。」

先生嘗説：「某初在京未中時，有友六七人者，馬子伯循、崔子子鍾、寇子子惇、張子仲修、馬子敬臣，當時相與習禮於寶印寺中，令各人弟子爲執事。人皆以爲未中，何得如此迂闊？不知後方有所執持也。」

問：「夫役之苦，何處爲甚？」先生曰：「自河以北，夫差之苦，不分男婦。又有男把犁、婦牽犁以代牛者。曾有分守官某，繪

此圖以獻。」

過江北行途中語第二十五

男畇録

涇野子至滁州，同年于子言：「張四峰家無田産，又無子息，乃更謫官遠去，真可憐也。」子曰：「子息係於天，謫官係於朝廷。無田産係於己，却是好消息也。」于子又稱石府尹富甲南畿，子曰：「吾兄獨稱石公之富，豈以四峰爲不及乎？」

涇野子至濠梁，燕厓李侍御言：「近日有同僚題准，不許奏災傷。今南畿連年旱蝗，如此可忍不一言乎？」子曰：「燕厓巡倉於此，誠因儲蓄空虛言及災傷，于法理亦切當。」

子次宿州，令學生趙桐屬文草。桐或不達其意，子曰：「『學然後知不足』者，此類是也。博習親賢，其可缺乎？」桐拜而敬受之。至太丘，又令學生胡儒謄文章，胡生越幅而書，子曰：「資質聰敏者在沉潛。」時有洪希曾者在側，頗鎮密，則謂之曰：「二生可互相學也。」

歸德王廷獻宥，久滯有司而未遷，則曰：「苟得京職，即引疾歸山矣。」子曰：「廷獻領數大縣，苟使其民皆愛廷獻，如親父母，去則立祠，雖得卿相，不與存焉。夫升沉内外，皆在外者也，不足論。此道義，千古不磨之物爾。不見往時卿相之敗者乎？其誰取之邪？廷獻與予甚相契，言及此，真可一大笑也。」

宴范明著家，明著甚言寧陵河水爲害，其言甚慘悽。既宴登舟，明著請一言，子揖手曰：「夔州行領十餘縣，願愛之如寧陵爾。」明著曰：「不敢忘也。」

石岡蔡公行取至真定，引疾而歸。涇野子至葵丘訪之，曰：「公正可行經濟之學，胡爲又在告乎？」對曰：「無甚經濟，但倦於行爾。」答曰：「昔禹八年於外不倦，今公乃倦邪？」已而石岡送至郊外別墅，有盤飧，石岡曰：「此自己之饌爾，非可以奉客也。」答曰：「公亦尚有人己之分乎？」石岡爲之大笑。

杞縣王尹脩治社學、養濟院極整固，涇野子甚愛之，且稱之曰：「可謂得養老訓幼之道矣。世之學者一登仕途，輒背書册，尹其不負所學哉。」已而出西郭，見爲社稷壇已成矣，惡其狹，令人負土數里外以增築，子嘆曰：「此却非予之所取。」呼其縣吏，語之曰：「動土以祭土神，神不享，可已之。」

九月一日，晨起大梁書院，欲越汴城以西往。諸公皆追至西官廳，吴巡撫問曰：「何日離南京？」曰：「某日。」曰：「某日何以方至於此？」答曰：「昨過寧陵，黄河水洪大瀰漫百餘里，村落禾稼太半淹没。舟過之處，適有北風，浪如房起，打舟逆行，阻次茅舍者移日。子夜至睢州，次日晨飧後始行，故遲遲爾。」巡撫聞之默然。時寧陵方中水災，巡撫未准，語故及之。

王得師京、冉繼周崇禮送至中牟西十里鋪，有餞饌，因講治河之事。子曰：「予六年前曾過此，見築沙隄以導河，嘗笑以爲兒戲，是以拳石塞洪流也。昨見歸德河行舟，却悔前見之鄙。及見寧陵水害，是通改黄河以南漫然，後知初見之未謬也。」二子曰：「何以先見如此？」答曰：「予嘗習禹矣，以九手九足治水，今皆一手一足治水也。」「何謂也？」答曰：「用九州人之言，治九州之水爾。」得師曰：「此在舍己乎？」曰：「苟未有精一執中之學，雖能舍己，恐其

從人者又未必是也。」

戴浩、孫漸送至鄭州西郵亭，宗孟出所作《三劄五規論》，子曰：「文雖博雅，然未知其切也。夫仁宗之所不足者，正在武與務實謹微爾。君實之言，真對病之藥也。」

涇野子至滎陽泥水之間，嘆曰：「此城皋虎牢之地，北連廣武、大河，南接嵩、少、玉寨、青龍諸山，真中原之要害，海內戰爭之地也。牧斯地者，誠宜慎選其人。今多處以菲才，黎民愁怨，室家蕭條，日後萬一有驚，獨不可慮乎哉？」

再過解州語第二十六

門人王舉才勿忘録

先生考尚寶績至真定，得遷太常報，未至京而回，哭寇司馬于榆次。又痛王克孝之歿也，由弘芝抵龍居，哭其墓盡哀。克孝父經府君請即其家，見書舍書籍及先師、漢唐宋以來諸賢祠，嘆曰：「不意克孝相信及此！」悲不能止。少焉，經府設席過勸，託以痰火不飲。與坐諸生皆起勸，再以痰火辭。及勸之力，方曰：「我爲克孝有一日之哀，同坐有能飲者，勿爲我嫌。」諸生亦皆不飲，悲慘移時，乃南過州，居察院。諸生相謂曰：「書院乃吾師所建，今日來，亦爲書院之興廢，及我輩肄業其中者之勤惰爾。可復入院，請移居書院，以破諸生之愚。」其日夕，合用之物皆理葺完具以待。明日，將移居，先過謁鄉賢祠，仍問各齋肄業者姓氏，乃坐考德堂。舉才呈課業，看到詩，則說：「作了這許多詩也，爲學不宜多及此。」鞏邦重問春王正月，答曰：「還以夏時爲正，並不曾改月數，如《豳風》、《小雅》可見。予在江

南，有吴副郎者以七十二家辯正月，予曰：『君記得七十二家，我只記得一家爾。』彼問：『一家者何？』曰：『孔氏夫子不曰行夏之時乎？何爲如此紛紛哉？』」道流適進茶已，盧政爲王經府請出，過東碑下，説：「此文字太方刻也。」比到經府宅，未及行酒，見伶人滿前，謂政曰：「今日克孝居第，我們慘悽不勝，可用此等乎？」徹去樂器。酒肆伍行後，經府問來經某地，答曰：「從榆次致奠寇中丞子惇爾。」因道：「昔年在太學時，與馬子伯循諸友同居，聞山右有寇子子敦名天敘者，篤道講學不倦。居寓相去數里，日暮聞至，即欲去訪。一友不悦，止之，不聽輒去。及會子敦，禮度雍容，坐語移時，其歸已四鼓矣。此予今日不遠千里致奠哭也。」酒已再飯，捧盤童子相阻難行，經府君以房室窄小言，先生復舉寇公之居室以抑經府曰：「寇子敦之子主事名陽，隨予致奠乃翁畢，邀過其家。家之房舍甚隘，難於獻酬，借其叔父之屋以設席。渠因道先人薄宦所得廪禄，僅能致田一頃，至於房屋，仍祖先之舊，未暇新一椽一瓦也。予曰：『爾先人所以爲人之不可及者正在此，爾其敬承之哉。予在江南時，有一人言禹大聖人也，菲飲食，惡衣服，卑宫室，恐不足續堯舜之傳。危微精一之妙，不在此粗迹也。予曰，孔子嘗説，禹，吾無間然。子今乃云爾，無亦愈於孔子乎？不知天理不在人事之外，外人事而求天理，空焉爾矣。爾先人之見此也，爾其敬承之哉！』」經府深然之。

一生問：「周勃左袒，先儒嘗説假饒軍中有一人右袒，彼將奈何？」先生曰：「勃素服其士心，曉得軍中無他意，故敢出此令，非一時偶然爾。蓋欲借此以翕人心而倡義

舉也。」明日，州守同學師來揖。先生時聞孫學正遷尹陽曲，孫以陽曲多奔走，意欲辭却不去。先生乃就其言以折之曰：「幸勿以奔走爲非我本分事也。且人以奔走爲奔走爾，以政事爲奔走，方是個真奔走，夫何辭！」孫前謝教，始決意入陽曲。

甲午，諸生設宴於仰山堂。有吉州張生忠言，舊學書院，時告歸，同舉才請賜一言以教。乃爲寫「屏山精舍」四大字，兼貽一絶云：「薰風十里會龍居，歸馬停鞍久待予。此去錦屏山下學，臯夔肯忘古虞初。」張生拜謝，乃行。坐間有數生列坐西廊者，日昃返照，乃令門胥擡兩屏風背遮，渾如堂室。西廊生過謝，告以「爾等莫謝我，自後有事類此者，要看得見，却又要勿忘。能體此，則所以謝我者多矣，不可只空虛過去」。

解人送先生至静林寺，州守石溪虞公酌於寺之潮海殿。諸生亦就其地獻酒，仍歌《鹿鳴》、《四牡》、《皇華》諸詩。才之兄舉善亦列歌行，時年已踰三十也。先生曰：「此生教之歌詩時，年方弱冠爾。」因感今昔之殊，少長之異，而憐其心之不改也，爲之流涕。且謂：「舉善年已長大，勇出高歌，與少者同列，不以爲嫌。當其所造，雖古浴沂之子不可及乎。」

先生西行詣王官谷，鄉約、諸生後從。適臨晉焦尹遠迎至土樂莊，莊有薛生良佐，門人也。獻飯已，出莊外，命鄉約皆回。鄉約人在道左，百叩首不肯起，先生悲感不能言，只以「作善」二字勉之。諸生從至王官，謁表聖像。焦尹宴於聚仙堂，時有蒲坂蒼谷劉公一中者，素識先生，焦尹請過陪。蒼谷因説陽明之學，先生曰：「予在江南時，有一舉人師陽明者，過予講學，因飯。彼説：

『五經是糟粕，不消看，只去致吾良知便了。』是時予飯未了，而彼已釋筯。予說：『且不要遠比，只《禮記》裏說「主人未辯，客不虚口」。你若不去看他就差了，却從何處致良知？』」又說：「他這學把行說在知前，甚錯了。若不先知，便行個甚？甘泉湛子與他正一正，說知行如車之兩輪並進。予說若一輪壞了，就把一輪扯住，豈能行得？還是曉得車軌是知了，把車在上面轍去，方是行。」蒼谷深以爲然。又說：「在鷲峰東所與諸生坐講，一生問飲食知味。方問間，僧人送茶，彼不知坐間長幼，把一鍾茶就送與年幼秀才，年幼者却便轉送於年長的，我說：『只此就是知味。』」蒼谷深嘆，以爲易簡之學。先生寢白雲洞，旦日，風雨交加阻行，焦尹尤懇留。仍坐聚仙堂，命吏持紙，書二絶贈焦尹，云：「猶憶昔年作記時，亂山深處漫鐫碑。十年三晉逢焦尹，重護雲亭總未知。」又：「曾將魚雁到涇河，過此真聞老稺歌。舊是王官仙釋地，妙更書院大開科。」因問：「焦尹德政果何所長而致然？」薛良佐以四時令民居業對，先生嘆曰：「焦尹此令，具有見於潘郎中之育子乎？南京有潘郎中者，擢守某府，予就其館賀。潘以莅政所當急者問，適乃子讀書於樓，予曰：『子之育郡民，亦如今日之育爾子，則政無難矣。』」焦尹請敬服膺。

先生西過蒲坂，諸生送至大河東岸，諸生乞留教。先生曰：「六月當會於陝州，爾等其勉力哉！其勉力哉！」遂把棹，再揖而去。諸生臨流瞻望，舟過河西登岸乃退。然多有泣下者，無異往日初離解之時也。

涇野子內篇卷之十九終

涇野子内篇卷之二十

門人潁川魏廷萱校正

太常南所語第二十七

門人胡大器、許象先録

大器問一貫、忠恕：「忠是一，恕是貫？」先生曰：「此殊支離。曾子平日教門人，唯在忠恕上用功，故因門人之問，則言所謂一貫，即我前説的忠恕便是。一時間就指出，點化門人。這處便見曾子已得了一貫了。」

象先問：「一友云於事上學恐勞攘，如何？」先生曰：「心事不相離，事上亦所以習心也。」「友又云須要養得心好，遇事便不錯，一了百了也。」曰：「事未至時，固當涵養，至於臨事時，亦須要一驗。不然，若只是靜便感而遂通，除非是渾然的聖人。故一於定靜，而惡與物接，恐又墮於禪佛。夫子不云『執事敬』？」

顧問：「『子在齊聞《韶》，三月不知肉味。』一友云，恐溺於好了。」先生曰：「何不教這友亦如此溺於好也？看夫子此個好，正如纔所謂『樂在其中』一般，豈易得的？」

象先問：「《史記》於『子在』句下有『學之』二字，不知夫子於何處學？」曰：「亦只在器數上學，而性與天道在其中矣。今只觀季札觀樂一篇，《韶》樂當時是甚麽感得人的。孔子見當時列國搶攘，諸侯大夫尚戰力，復觀揖遜之容，文明之德，如親見的一般。且又與他平日祖述的相契合了，故不覺感嘆

之深。至如後世，亦有聞樂降自西王母者，此却異於孔子之聞《韶》矣。」

象先問：「曾子臨終而啓手足，見得他平日未嘗失手失足於人。若止是形體，則世之得保首領以没者亦多矣。」先生曰：「然。曾子一出言未嘗忘父母，一舉足而不敢忘孝。自云『戰戰兢兢』，不知用了多少工夫來，故孟子謂守身事親。今之爲宦者無見於此，而傷人害物無所不至，故人至痛詈，有傷及祖父者，皆是辱親不孝之大者。故孝子必敬其身者，懼辱親也。」問：「『任重』何以要『弘』，『道遠』何以要『毅』？」先生曰：「天下之老皆爲吾老，天下之幼皆爲吾幼，心胸何等大着！故程子謂《西銘》言弘之道。心便如此弘了，而私意少有間息，便是不毅。觀曾子臨終，他人救死不暇，心中不安，雖一簀之微，亦必易之，看他是何等毅！『仁以爲己任』，『死而後已』，此曾子所以能『踐形惟肖』乎？」

象先問：「聖人仁天下之心無窮，而何不使民知也？」先生曰：「只一縣之地，數百里爾，人人能使之知乎？」問：「廣設鄉校如何？」曰：「只一學中，爲師之教同也，而士子亦便有知有不知者，况凡民乎？故只好肅條教而使之率由，斯可爾。」問：「如此則聖人仁天下之心何以遂乎？」曰：「『無君子莫治野人。』只是廣舉賢才，布列在位，導之而生養遂，教之而倫理明，强無淩弱，衆無暴寡，智無詐愚，聖人之仁心亦庶幾乎少遂。謂必使人人皆知得聖人之心，雖堯舜亦或以爲病矣。」

洲問：「有天下者之樂，所奏者何音？所舞者何容？」先生曰：「只求之聲容，亦末矣。」問：「何謂本？」曰：「予不嘗説，賈誼

請文帝興禮樂，文帝謙讓未遑，世皆以爲過。殊不知文帝曾遣人口受《尚書》於伏生，故他曾看過二《典》來。如天下水土未平，便舉禹敷治；黎民阻饑，便舉棄躬稼穡；民未知教，便舉契明倫；民情不齊，便舉皋陶明刑弼教；民用不利，便舉工、虞。至於一草一木，亦必使之得所，然後禮樂可興。故然後命伯夷典禮，夔典樂。不然，只一夔安能致鳳凰來儀、百獸率舞哉？後之有天下者非不作樂，閭閻之間困苦咨嗟，聞其鍾鼓之聲，見干翟之舞，莫不疾首蹙額相告者矣，此亦謂之能樂乎。」問：「樂作本之人心矣，而得人心何所始乎？」曰：「在得賢，故野無遺賢則萬邦咸寧。以是知《尚書》是爲治根本，有天下者要思得之。不然，舍此別尋個路蹊，只是個小康，只是個雜伯。」

象先問：「近日爲學之弊，用心太過則傷於急迫，不及又墮於悠悠，如何？」先生曰：「有要焉，只在勿忘勿助。」

象先問：「君子『人不知而不愠』，豈由有所見乎？」謝顧曰：「亦由有所養。」先生曰：「他當初爲學，只是爲己，無心於人知與不知，故不愠。若爲人而學，則人不知時，不勝其怨且尤矣。惟孔子是此學，觀其言曰：『不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！』故學只在不求人知。如諸生應試，或有中不中的，胸中果能無芥蔕否？[1]不然，只求人知，不求天知，不得謂之君子之學。吾近日過解王克孝之父，言克孝夜半苦學，嘗勸止之曰：『汝既不應科第，讀此書當誰知邪？』克孝應之曰：『豈有讀書之人要人知乎？』亦近此。」

[1]「蔕」，原漫漶不清，今據乾隆本補。

汪洲問：「静時看書少有得，一到擾攘時便不能入，如何？」先生曰：「雖動亦静可也。」「然静時無工夫乎？」曰：「怎麽無工夫？廓然大公可也。」象先曰：「程子見人静坐便嘆其善學，似又工夫多在静時做也。」先生曰：「此或對世之浮泛不定者發也。《定性書》不云『動亦定，静亦定』也。」「然則何以能定乎？」曰：「在知止。」

先生曰：「先儒謂曾子大賢也，尚一日三省，吾人無所不省可也。其言似矣，而實不然。」象先曰：「邢恕一日三檢點，程子謂其餘理會甚事，是乎？」曰：「是矣，而亦未盡也。我不嘗説來，此是曾子揀切己病痛處做工夫，故日以此三事自省。今日諸生病痛，或只在爲人謀上，或只在友信、師傳上，或不在此三事，只在好名與好利上，亦從自家切己病痛察治，亦便是學曾子之學。」象先曰：「如此看來，益可見曾子自治切處。」先生曰：「見得誠切處，此猶在曾子者也。行得誠切處，此方在汝賢者也。」時象先默然有省。

一生問：「爲學而苦於治生之不足，如之何？」先生曰：「無不足者，只要見得破，耕可，商可，傭、卜亦可，何妨爲學？昔管寧、華歆共鋤而獲金，歆熟視之，寧竟擲不視，此不外耕而學的。韓康伯隱於長安市，賣藥不二價，有一女子買藥長安市中，聞藥價不二，問曰：『子莫不是韓康伯否？』此不外商而學的。又如漢嚴君平賣卜，凡有父兄來問，便教以慈愛；有子弟來問，便教以孝敬。此雖賣卜，亦未嘗外學。諸生亦嘗有此學者乎？未也。故爲學不患身貧，只患無志爾。」艾希淳曰：「見得破三字是主本。」

象先問：「樂與好禮，子貢至聞性與天

道，時亦幾能乎？」先生曰：「子貢嘗結駟而過原憲之門，見其家無儲儋石，室如懸磬，曰：『若是乎，子之病也。』憲曰：『是貧也，非病也。』由此觀之，無諂無驕或未之盡，況樂與好禮乎？」問：「貧非不能好禮，富非不可樂，二者恐互言之。」曰：「貧又何以爲禮，富又難於樂乎？ 此居冢宰而握髮吐哺，『赤舄几几』，惟周公之稱。蔬食飲水而樂在其中，簞食瓢飲而不改其樂，孔、顏之外無幾也。」

象先問：「《小序》於《周南》多言后妃之化，而不及文王，恐未然乎？」先生曰：「此《序》之善也。后妃如此，則主后妃者可知矣。此正可見『刑于寡妻』。」問：「文王何以能致此？」曰：「只在慎獨。故程子云，慎獨然後可以行王道。」

象先問：「孔子觀人，視以、觀由、察安。孟子觀人，只說聽言觀眸子。何以不同？」先生曰：「子試言之。」對曰：「恐孔子之法觀人於終身者也，孟子之法觀人於一時者也。」曰：「此亦是，但不可只去觀人，須是先要自觀在我者，果何道可以觀聖人於常如孔子，何道可以觀人於暫如孟子，乃有益。」

先生每謂仁是聖門教人第一義，故今之學者必先學仁。一生初見先生，多不省，先生曰：「今欲爲這學，須是換了這個心腸纔好。」其生愕然，曰：「何謂也？」曰：「天始生人，這心腸元來人人都是有的。只爲生來或是氣禀欠些，或是習染雜些，把這心腸都失了，只是個塊然血肉之軀，與仁相隔遠着。所以要把這氣習變易盡了，纔得與這仁通。如脩養家所謂脱胎換骨一般，非是教

諸生外面討個仁來也。」其生至是始什然。❶

象先問：「季氏僭八佾，三家僭《雍》徹，其原皆起於不仁，故繼以『人而不仁』於二章之後，記者之意深乎？」先生曰：「是如此觀。其曰可忍，正是不仁。」問：「三家之不仁，其原又何所自？」曰：「我不嘗説來，亦只起於耻惡衣惡食。」語未畢，一生遽問：「『知其説者』之『知』字如何？」先生曰：「纔所言，汝盡知之乎？」對曰：「猶未能盡知。」曰：「未知，豈可不求知？」既而又曰：「三家正所謂『不知其説』者，苟知其説，誠敬立而仁孝之意油然生矣，而又有八佾之舞、《雍》詩之歌乎？」

諸生聽講中間，適有將一卿佐送穆玄庵詩呈，中有云：「萍情分野水，宦迹等浮漚。」先生稱善，遂示諸生。一幼生徑先取看，先生曰：「此非讓道也。且不知講書是學，是處正是實學。」諸生悚然，曰：「此可見老先生無往非教。」先生曰：「非是我無往非教，正要汝輩心無往不存爾。夫孟子不云，『徐行後長謂之弟』，『堯舜之道，孝弟而已矣』。只一徐行揖讓之間，而堯舜之道便在此。今人這處皆忽略過了。」象先曰：「老氏云知白守黑，知雄守雌，似亦能讓，而何以不可入堯舜之道？」曰：「老氏之心只是要討便益，幾曾有真心讓來？此正王伯之分，幾微之辨，却又不可不慎。」

蒙問：「多聞多見則學博，擇精守約矣。而『禄在其中』是脩天爵，而人爵自至否？」先生曰：「古人爲學是這般切實，只一言行間，道理便盡得了。故《易》云『言行，君子之樞機』也。且禄在其中，只是《詩》之『自

❶「什」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「釋」。

求多福』一般，若說人爵自至，便與子張之病不對證了。」徐又嘆曰：「今人只肯多聞多見，便亦是學了。」象先曰：「何謂也？」曰：「如古人有一善言，或不知聞的，或知聞了久之即厭倦的，或又謂吾自有真知而不肯下心多聞的。古人有一善行，或不知見的，或知見了視之若不切身的，或又謂吾自有真見而不必多見的，只這心便與道理扞格着。此吾謂孔子至聖，只在好古敏求；舜之大智，只在好問好察，況下舜、孔者乎？」頃之，問：「夏、殷之禮，孔子何以皆能言之？」先生曰：「亦只從多聞多見中來爾。如一個禮不知便問於萇弘，下至一琴不知亦便問於師襄。學問是這樣大，是以當時一萍實之微，他亦便知得，而況二代典禮之大。」「然則何以不足徵？」曰：「或者是傷時，不能復行二代之典禮乎？然其缺略處，亦不能無也。」

先生謂諸生曰：「射只是六藝之一，何謂便稱君子？」洲曰：「進退周旋中禮，非君子不能。」象先曰：「觀子路出延射，公罔之裘，序點揚觶數語，非君子莫與。」先生曰：「也皆是，但看來射是個極難事，如手便要執弓矢，目要審的，耳要聽《詩》。如《射義》云：『何以射？何以聽？循聲而發，發而不失正鵠者，其賢乎！』及三揖而後升堂，下堂猶揖，不勝者飲。則射雖是一藝，非禮樂具備、才德兼全者不能。此之謂不爭，『其爭也君子』。」

象先問：「和靖云命爲中人以下說，若聖人只有個義，伊川以爲是，將恐未然乎？」先生曰：「『天命之謂性』，命還在性上的，豈止中人可言？孔孟於斯道之廢興，衛卿之得不得，皆曰有命，故我曾有送晉江

顧新山語云：『命不立則義不精，義不明則命不著。』亦只是作一樣看，蓋義命元非二物也。」

王生問：「『里仁爲美』，是言擇里乎？抑擇仁乎？」先生曰：「還是擇仁，而與里亦自相通。仁如夷則頑廉懦立，如惠則鄙寬薄敦，所居而化矣。」語未盡，一生曰：「如某先生只著述，後世便化爲訓詁；某先生只頓悟，後世便化爲空寂。先生今日講躬行却好也。」先生曰：「此又揚我抑人，陷於比方，失却纔所謂仁也。」象先曰：「欲爲仁，此處恐亦須要擇。」先生曰：「擇而爲可也，擇而言不可也。」問：「比方則務外馳，故不得爲仁乎？」曰：「正是。纔比方人，便較失却爲己。但只揀今日所言，心裏存着，身上行着，仁在其中矣。」

洲問：「好仁者所至，似又愈於惡不仁者。」先生曰：「天下之道，只有個仁與不仁而已；人之情，亦只有個好惡而已。」象先曰：「或有知好仁矣，係於小人之不仁，或不知惡；亦有知惡不仁矣，作主不定，或己之有仁，不能自强。如何？」先生曰：「好仁而不知惡不仁，還是好之未至也；惡不仁而不知好仁，亦是惡之未至也，未盡好惡之道者也。蓋仁元只是一個理，好惡元只是一個情。」

象先夜侍坐，問：「昔程子、張子在興國寺中講《易》，致子厚撤臯比，不知是甚樣講？」先生曰：「恐亦只在人事上推求。」問：「邵堯夫問伊川今年雷起處，伊川云起處起。此語亦徑捷。」曰：「此是伊川總説個起處起，徑捷亦無益。」問：「若正言之當何如？」曰：「只合言君子恐懼修省。」

象先問：「即事即物皆是學。漆雕開謂

『吾斯之未能信』，❶不亦拘乎？」先生曰：「謂即仕而學在焉，可也；謂斯之未能信而以仕學焉，不可也。此孔子所以惡子路之佞。開一味自信而不苟出，夫子所以取其志。」

洲問：「程子謂曾點、漆雕開已見大意，如何？」先生曰：「開知足以守而行未大，點言有餘而行不掩。廣開之志，踐點之言，斯其見其庶幾乎。」

象先問：「子張問子文、文子之仁，夫子不許者何故？」先生曰：「此是子張之舊病又發作了。他見子文之三仕三已無愠色，文子之潔身累違之一邦，是何等聲稱，以爲仁在是矣。夫子之不許，是即救聞以達、救行以忠信之遺旨也。且仁者所居而化，豈復有弑逆之賊？生於其朝，有不仁則早見豫待，又豈有僭王之人而甘爲之執政乎？」

問：「如此則二子之所謂清與忠者，恐亦未之盡。」曰：「噫！若是則又過求矣。」

顧問：「『以約失之者』之約，是『約禮』之約否？」先生曰：「也是。約，正如綜約一般，布絲之千條萬緒，自有理而不亂。又如人之一身，有四體五官百骸，總是約束於一心。不然，心不得其理，則百骸舉莫知所屬矣。是故『以約失之者鮮』。」

洲問：「狂簡，先生作兩人看，如何？」先生曰：「孟子元是做兩樣人看來。孔子曰：『不得中行而與之，必也狂狷乎！』昔董仲舒稱仲尼之門羞稱五伯，故縱横闔捭之徒，孔門皆是没有的。只有這兩樣人，或過不及而已。故孔子只裁抑之，使歸中行，便可以入聖。」

---

❶「雕」，原作「調」，今據各校本及《論語》改。下同。

一生問：「人言是，我亦應以爲是；人言非，我亦應以爲非。如此，似亦不失和氣。」先生曰：「此只是個『無不可』爾。孔子太和元氣却不是如此，又有個『無可』者在也。」

象先問：「『申申』、『夭夭』，聖人盛德之至，自然形見出來，與衆不同，非有意也。學者須是一於恭敬，恐不可拘拘於此等處學。」先生曰：「學者亦須有舒展時纔是，然只要心存不放，則美在其中，暢於四肢，自是一般氣象。不然，不於大本處學，而一一於容貌上求之，是又與初學模倣紅本子無異矣。」

椿問：「『求仁得仁』，孔子取他遜國而逃。諫伐而餓，亦在其中乎？」先生曰：「此是程子後來傀入的。子貢初問只在遜國，故夫子答亦主之。」象先問：「夷、齊之事，方正學譏其有未是，然乎？」先生曰：「時有中子，無害也。」問：「使無中子，則如之何？」曰：「叔齊當立。」象先曰：「長庶乃萬世之經，孤竹或一時之命，恐伯夷立爲是。」先生曰：「太王舍太伯而立季歷，文王舍伯邑考而立武王，未聞王季、武王不是也。故父意在叔齊，伯夷當爲太伯、伯邑考可也，叔齊當爲王季、武王可也。」問：「太伯逃矣，仲雍或欲立，則如之何？」曰：「仲雍立也，然不違父命乎？故伯夷之逃，是以兄遜弟，可謂之讓。若季歷不管仲雍肯與不肯，必欲據之，以弟逆兄，是謂之攘。又不可執一論。」

象先問：「子路請禱，是否？」先生曰：「怎麽是！子路此個病痛，正如使門人爲臣一般。」問：「夫子平日謙己誨人，此處又直自任，如何？」曰：「夫子言天便與天對得

的，言地便與地對得的，言鬼神便與鬼神對得的，而猶曰禱，亦是謙詞。然學者須是學到質諸鬼神無疑如孔子，方是學。」問：「學者何以能便得到此？」曰：「在慎獨。始之不愧屋漏，熟之便是『丘之禱久』。」

象先問：「宋哲宗時，明堂禮成，而温公薨。伊川云『子於是日哭則不歌』，故不吊。東坡云『未聞歌則不哭』。此言雖發得不平，却未嘗不是。」先生曰：「聖人説毋意、必、固、我，人言是處便當從，只要已是，便是有我。」象先曰：「伊川於東坡，能如明道於安石便好。」先生曰：「明道幾於無我矣。」問：「伊川、東坡之事，恐亦成於二家之門人乎？」先生曰：「朱陸之學亦是如此。」久之又曰：「二公亦不能辭其責。」

象先問：「近日武職甚是削弱。」先生曰：「文武並重，長久之道也。武職弱了，緩急便不可爲用。且他心下蓄憤不平，到有事時，便得以逞。如宋澶淵之役，高瓊便斥文臣云：『君何不賦一詩以退虜邪？』此可見武職亦不可輕矣。」象先曰：「今日司國計者又每言，安得此有用之糧，以養此無用之兵！」先生曰：「不養之於未用之先，安望其用於有事之日邪？凡學者於這消息盈虚之理知得了，他日用事便會不錯。」

一生問：「『君子多乎哉？不多也。』如何？」先生曰：「觀此可以知人之胸次矣。太宰便以藝看做個極大的，子貢便以藝看做個極小的，夫子便把這藝看做一様，無大無小也。故太宰蔽于物，子貢猶有物，夫子無物。」又曰：「只這處教顔子如何從得？高堅前後之嘆，其亦在此乎。」

象先問：「聖人無我，人便有我者何故？」先生曰：「只是不仁，不仁故有我。人

一有我則人便得與我爲敵，雖近日兄弟朋友數人中間，亦便許多町畦藩籬隔斷了。是以《西銘》言乾坤便是吾父母，民便是吾與，他把己身放在天地萬物中作一樣看，故曰：『仁者以天地萬物爲一體。』」問：「顔子能幾於無我，何以於夫子猶有高堅前後之嘆乎？」曰：「顔子三月之後，未免猶一息。夫子便無息，譬之天然，其爲物不二，故今日是晴的，來日之陰雨便不可知。其生成品彙，人便不可得而測。」又曰：「此便是夫子之高堅前後處，此顔子所以猶用仰鑽瞻忽工夫。」

先生謂諸生：「昨看仰鑽瞻忽，亦有得否？」諸生未及應，一生遽問：「逝者如斯。」先生曰：「看來汝還未曾仰鑽瞻忽也。」一生又默然不應，先生曰：「道體本是個不息的，此處心不存，亦便是息了，與這逝水不相似。」頃之，又問：「程子云天德王道，而歸其要於慎獨，與王道若不相及也。」先生曰：「舜之治起於嬀汭，文之化始于『刑于』。後世只從外面做將來，所以縱做得好，只是個雜伯。是故王道在慎獨，久之『自强不息』，久之『純亦不已』。發之事業，便是純王之治。程子把慎獨王道打做一片説，此語甚緊切。」

象先問：「《抑》戒、《賓筵》諸侯之詩，何以不居《國風》？《豳風》，王業根本所係也，何以不入《雅》？」先生曰：「《抑》戒、《賓筵》，武式入於王朝時，❶爲是詩以諷厲王。《豳風》，周公遭流言，居東而作者也。」「然則《抑》、《賓筵》何以爲《雅》之變？《豳》何爲居變風之終？」曰：「《抑》戒、《賓筵》刺厲王之詞，君臣相刺，其能正乎？文中子又

❶「武式」，四庫本作「武公」。

不云：『變而克正，危而克扶，終始不失其正，其惟周公乎！』係之《風》，遠矣哉！」

先生曰：「夫子在鄉黨而恂恂，原他謙謙之志，自是如此，非是矯飾取容悦的。至於宗廟朝廷，也須便便，不然，或至害事病民。此處可見夫子愛兄敬長之心，爲國爲民之念。故觀聖人之言貌，當先觀聖人之心術纔得。」

象先問：「『蔬食菜羹，瓜祭』，恐只作『瓜』字亦無害。」先生曰：「然。《詩》云『疆埸有瓜』，故亦有瓜祭的。」又曰：「聖人存心不苟，只在這小節上愈加敬見得。如着件絺綌，他便欲表出，不見體。如個席不正，亦便不坐；食饐而餲，亦便不食，皆是禮節之細。而《中庸》天下國家之九經，夏商周之因革損益，亦是此物。故《鄉黨》一篇多是飲食、衣服、言動之微，而天下萬世之大經大法，皆自此出。故每謂此篇是夫子行之一貫。」

有一生喪其室，情不能自制，來見請教。先生曰：「汝父母何如？」對云：「幸康泰。」「汝兄弟何如？」對云：「能成立。」先生笑曰：「父母俱存，兄弟無故，此是最樂的，夫何憂？」又云：「但妻頗賢，故情有不能自克爾。」先生曰：「有子乎？」對云：「有三子。」先生曰：「子存即妻存矣。若爲妻如此，萬一手足有變，當何如？萬一恃怙有變，又當何如？夫妻賢是汝刑于之功，至於死生壽殀，有命存焉，汝不得而與也。」生又云：「適見一先生示教云，此處只好爲學，如何？」先生曰：「我纔所言，非是學耶？」其生時亦有悟。

涇野子内篇卷之二十終

涇野子内篇卷之二十一

太常南所語第二十八

門生謝顧録

乙未正月二十八日，先生至太常南所，曰：「諸友今日聚講而不懈者，必意氣之相孚也。如有疑處，俱當吐露無隱。我嘗謂孔門諸賢，真得唐、虞精一之學，如『子路不悦』。又曰『子之迂也』，宛然唐虞都、俞、吁、咈之遺。看來唐虞聖賢尚相辯難，吾人萬不及前聖，如何隱而不露，蓄疑不發？」問：「『寡尤』、『寡悔』，何以謂『禄在其中』？」先生曰：「欲貴者，人之同心也。『禄在其中』者，人人有貴於己也。」「然則何以謂『多聞』、『多見』？」曰：「多聞如稽之典籍，詢之父老；多見如論古人之行事，觀今人之善迹是也。」楊應詔曰：「焉得盡天下之聞見乎？」曰：「有好問好察之心，則於聞見也惟憂其不多。」應詔又云：「如天下之兵戎邊務，必須讀天下之書，識天下之險阨，如何而爲要塞，如何而爲處置得宜，然後履斯任而不差。若未先明諸心，徒恃居官，專資於人，恐不可也。」先生笑曰：「予嘗謂舜有四個耳目，禹有九個手足，蓋舜以四海之耳目爲耳目，禹以九州之手足爲手足也。舜、禹以至公至仁爲本，是故『察邇言』，『拜昌言』，自能天下風動允殖，無不在於多聞見也。邦彦如云邊務當先有聞見於己，此固是，至於中間人情之未安，土俗之未便，必須詢諸父老，度諸時勢，然後舉措克成其

事。若徒持一己之見，執一定之法而應天下之變，不幾敗乃公事乎？」一生說：「舜聞善言，見善行，若決江河，其心只是虛以受人。」應詔未俟其言之畢而又問，先生曰：「一人之聞見，邦彥尚弗能取，而欲取天下之聞見，信乎難矣。看來心還要虛，如心一虛，則雖天下之聞見不見其有餘；如或弗虛，則雖一人之聞見亦祇見其足矣。吾輩今日聚講，亦不可徒多聞見，而心不求其虛也。」

問：「夫子嘗云『放鄭聲』，何以又詩存鄭、衛之風而不删？」先生曰：「夫子之『放鄭聲』者，非放鄭、衛之詩也。蓋言成文謂之聲，鄭人生於沙土之上，聲音婉媚，甚蕩人心志，故特曰放之。若今鄭詩紀一國致亂之由，爲後世興亡之戒，盡目之淫亂之詩，可乎？後來唐之杜甫、鮑照諸人，或憤忠而詠，或傷時而發，雖不足以繼《三百篇》，然人誦之，其世之衰亂，俗之薄惡，皆得知之，此亦不可忽也。」

應詔問：「『禮樂不可斯須去身。』如應詔近來獨處静坐，或對衆人，未免樂於放肆而惡於檢束，心欲嚴整而終不能，如之何？」先生曰：「還是不敬，心一於敬，則自莊肅矣。」應詔曰：「詔心非不欲莊肅，特無下手工夫。」先生笑曰：「敬外又豈有工夫耶？惟熟於心則自不難耳。」王材起曰：「楊邦彥通爲詩文纏縛，故有是説。」先生曰：「子卿可謂邦彥之直友矣，但人有聰明，切不可錯用。我敝省有一先生，天資甚高，筆力甚健，每作文陋韓蘇而駕馬班，賦詩卑李杜而邁漢魏，真可謂一時之才士矣。我嘗謂，使斯人而在孔門，好學不已，則何顔、曾、思、孟之不可爲？特其所見未破，故終

身滯於此耳。邦彥果能先立乎其大者，由是文必法六經，詩必法《三百》，則凡措諸言詞者一皆胸中流出，有何不可？」

鄧廷選問：「人而不仁如禮樂何？」先生曰：「仁還是禮樂之本。夫子序此章於八佾歌《雍》之後者，蓋言季氏之不仁也。故曰『是可忍也，孰不可忍也』，忍即是不仁。先儒嘗以公言仁，又以愛言仁，愛字最說得好。如人深有愛君親上之心，則自不敢越禮僭樂矣。」又問：「序、和與仁何以別？」先生曰：「譬如事官長，處僚友，今日之相聚，長少次立便是序；中間從容揖遜便是和；若皆出於真誠惻怛，此便謂之仁。然必仁爲之主，則自然無不和，無不序。」又問：「林放問禮之本，❶夫子何不告之以此，而止云儉戚？」先生曰：「儉戚豈就爲禮之本哉？蓋禮貴得中，如人家行吉禮一般，專事奢侈固過也，若一於儉而無敬，則又不及矣。至於有親之喪，專事繁文固過也，若一於哀戚，而凡附於身，附於棺者通不著意，豈得爲禮之中乎？故謂儉戚爲禮之本則不可也，謂儉戚近禮之本可也。觀一寧字自見。」

王材問：「《韶》之盡美與《武》未盡善，固在於揖遜征伐，而謂『性之』、『反之』，何以見也？」先生曰：「舜之由仁義行，得于性之者；武之盤、盂、几、杖有銘，丹扆有箴，實由于反之。故發於音容上，皆可見也。」應詔曰：「先儒謂治定制禮，功成作樂。在三代則有《大夏》、《大武》，在漢唐亦有《七德》、《九功》之舞。我太祖之定天下，有陶凱、宋濂、王禕、牛諒博學諸賢，乃於禮樂二

❶「禮」，原脱，今據乾隆本及《論語》原文補。

書不定。今禮有《大明集禮》，至於樂，則闕然。是豈樂之難制乎？抑樂之難究其音而不制之乎？」先生曰：「如邦彦之論，似乎樂之難；以予論樂，似乎樂之易。我嘗説，賈誼每勸文帝改正朔，興禮樂，文帝謙讓曰：『方今天下瘡痍，萬民失所，我於禮樂未遑也。』後人云，使文帝能用賈誼，不知如何其制作也。我説，文帝不暇於制作之文，而真有制作之實，躬脩玄默，❶示敦朴爲天下先。斯時史安其官，❷民樂其業，閭閻饜粱肉，海内謳歌。雖謂非文帝之禮樂，不可也。傳至武帝，以李延年爲協律郎，以公孫卿、壺遂而改正朔，定曆數，斯時海内虚耗，百姓疲敝，起爲盜賊，人甚以亡秦之續譏之。雖謂武帝之能禮樂，不可也。國初之事，豈非漢文之意乎哉？吾輩今日相聚，正要學術講得明白，後有州牧公卿之責，務要求禮樂之實，先以愛民之心爲本始得。切不可今日更一法度，明日更一禮樂，以致天下哀怨也。獨不觀宋之王安石，學問何嘗不博？亦只爲欲變禮樂，壞盡天下蒼生，至今人不屑齒者，不急其本也。邦彦所謂作樂，其亦知所先後乎？」衆愕然曰：「此先生端本之論也。」

應詔問：「『敬以行簡』與『居簡』之簡同乎？」曰：「敬是行簡之本，如居簡則一於苟，而不能臨民者也。」應詔起曰：「『敬以行簡』固然。如簿書錢穀之繁，軍戎祭祀之事，皆國用所不能無者，若徒執一行簡亦可乎？」先生曰：「此正見行簡有其要也。彼諸葛孔明每事必周勤，後來便食少事繁，此

❶「躬」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「恭」。
❷「史」，四庫本作「吏」。

蓋不知其要矣。」應詔又問：「然則要在用人乎？」曰：「要在於敬，能敬以自治，而無纖毫私滯於其中，則自然會用人，自然會理財，事事有緒而不亂矣。如自家無敬之本，惟事苟簡，吾見一身且弗治，安望其能臨民？看來今日之講，不難於簡而難於敬。賢輩他日居位蒞政，切不可忽此敬字。」

問：「『不遷』、『不貳』如何？」先生曰：「『不遷怒』，發而中節之和；『不貳過』，幾於喜怒哀樂未發之中。顏子逐日在這性情上用功，怎麼不謂之好學？」又問：「何以見得性情？」曰：「七情之中，惟怒爲甚。怒而不遷，則凡七情皆得其正矣。人性至善，本無過失，過而不貳，則馴致於至善矣。」應詔問：「做不貳工夫，有甚下手？」先生曰：「不貳中要一個勇字，能勇則改過不吝。」「不遷如何？」曰：「凡人之有怒，必先有私心繫累，故程子謂忘怒而觀理之是非。然欲到忘處，必須於私心一刀斬斷方纔做得，非勇亦不能。邦彦若欲下手，盍先從勇上用工？」講畢，又曰：「『致廣大而盡精微』，始可語夫『不遷怒』；『極高明而道中庸』，始可語夫『不貳過』。」

先生講古有三疾，謂諸生曰：「天下人病痛甚多，夫子獨嘆三件者何？」謝顧曰：「狂者是過的一邊，矜者類乎狷，是不及一邊；愚則不能狂，又不能狷。天下只是三等人，故夫子嘆乎。」曰：「誠然，但古人之疾猶是實心，今人雖三疾亦不似古，蓋習俗之染甚可惡也。」問：「夫子言『性相近，習相遠』矣，又言『唯上智與下愚不移』者何？」「言人性相近，其本元無不善，但習染後始相遠也；除是上智下愚者則不能移耳，蓋言人性之善也。如堯、舜、桀、紂、顏回、越椒，數百

年之内億萬人之中始有一人焉，看來天下可移者還多，而不可移者甚少，可見還是性之本善也。」一生曰：「此兼氣質之性乎？」曰：「天命之性，非氣質何處求，如何分得？」「惡亦不可不謂之性，如之何？」❶曰：「嘑蹴之食，乞人不屑，此亦可見。然終不如孟子曰『人無有不善，水無有不下』。合觀之，更覺親切。至於韓子性有三品之説，似有兩可之疑，誤看了上智下愚也。」

問：「鄙夫何以不能事其君？」先生曰：「鄙如邊鄙，鄙陋之鄙，非王都之内一般人。惟鄙陋則心小，阿諛爲容，逢迎爲悦，終日患得患失，更有甚念頭到君上也？」

門人歙縣許椿録

先生曰：「《論語》只《學而》與《孝弟》兩章，便可盡爲學之道。學個甚麽也？只是個仁。然學仁從那裏起？只於孝弟上起。孝弟則九族惇睦以此，百姓昭明以此，於變時雍，鳥獸魚鱉之咸若者以此。孝弟便是個根，因而仁民愛物之枝葉花蕚油然而生，不能已也。如《西銘》便具爲仁的道理。」象先問：「然則《西銘》可以盡仁乎？」曰：「程子謂《西銘》言弘之道，爲仁之方也，而孝弟則所以行仁之本也。是故君子務本，不可專靠《西銘》。不然，則墻屋上貼的仁與身體上貼的仁，豈能相干邪？」

子實問：「『朝聞道』如何？」曰：「試言所以聞的氣象。」子實言：「是持守不變的意。」顧言：「如聞性與天道之聞。」象先言：「即『存，吾順事；没，吾寧也』一般。」先生

❶「何」，原脱，今據乾隆本補。

曰：「也皆是。但所以得聞道處，汝輩皆未説及耳。」諸生請問，先生曰：「我和汝輩於這道，都是可得聞的，只緣血肉之軀包裹着，惟終日戚戚，或是居室不安，或是衣服不美，或是飲食不豐，這等念慮橫於胸中，怎麽得聞道？故須實見得這道，舉天下萬事萬物無以尚之。如好酒者惟知酒之美，好貨者惟知利之美，故雖酒貨，殺其身亦不悔焉，是聞酒聞貨者矣。觀此可求所以聞道氣象也。」諸生問：「今有一言官被罪，從容就義，亦聞道否？」先生曰：「固是好的，未知他果無怨悔否？若有一毫怨悔，猶算不得。」因勉之曰：「聞道亦是難事，不可容易看過。」

椿問：「治國治家，禮樂非仁不能。而夫子於由、赤許以治國家禮樂，不許其仁，謂何？」先生曰：「仁，體大而無不在者也。觀《易》『體仁足以長人』，則知天下萬物皆在仁中，是甚樣宏大！千乘百乘賓客，豈足以盡之乎？故三子或一時一事之仁則有之，求全體不息便不能，故夫子不許。」

洲問：「寧武子之愚，何以不可及？」先生曰：「元晅争訟，成公被囚，智巧之士所深避者，武子不避艱難，卒以全君，此其愚可得而及耶？」又問：「如此則死難者在所取，然夫子不取召忽者何？」曰：「管仲，舍邪而就正者也；召忽者，甘於輔邪者也，故曰『自經於溝瀆而莫之知也』。」象先問：「武子之事亦庶幾於仁乎？」曰：「否。仁則上下化之，或公不至於被囚，而其愚亦可泯於無迹，故曰謂之忠則可，謂之仁則未也。」

洲問：「無私心而當於理，是可言仁，而義亦在其中否？」先生曰：「只不息便是個仁，義不待言也。」應熊言：「只爲富貴念慮

擺脱不開，能如顔子之不改樂，便能不息。」先生曰：「此亦是渾淪説了。人各有個息處，提起便會不息，便是仁。如伊尹一夫不獲，如己納之溝中；范文正自做秀才時，便以天下爲己任，是也。」徐紳言：「一家之中，父子弟兄猶可推之，到他人便不相干。」先生曰：「這還要相干。」椿問：「此處却甚難。」曰：「體《西銘》意思，嘗存乾父坤母之心，則推之一家如此，一鄉如此，大之一國與天下亦如此，這便相干了。患人不立志耳。」

洲問：「前日看先生，因聞其説夫子之志重在朋友信之上，如何？」先生曰：「言語各有攸重，彼亦因事而發。如與無位者交，謂之朋友；與有位者交，謂之僚友。不相信，道便不得行。如今朋友不信，道便不明。道既不明，自不能行，如何得老安少懷？以此三事雖並稱，而友信一言又最重。」

延祀問：「《西銘》、《定性》大指如何？」先生曰：「《西銘》是仁孝，《定性》是知止有定。」子實言：「『擴然太公，物來順應』是聖人事，又何用『知止』？」先生曰：「惟其真知，故『静亦定，動亦定』，内外兩忘，擴然太公，物來順應，即《易》之『寂然不動』，❶感而遂通天下之故者也。細思之，《西銘》就如孔子見齊衰者、冕衣裳者與瞽者，雖坐必作一般氣象；《定性》就是顔子『不遷怒，不貳過』的氣象。故求觀二篇大旨，須自孔、顔身上尋看，又要自己身上尋看得。」

洲問：「博施濟衆，『堯舜猶病』，如何？」先生曰：「吾舊將『能』字重看，蓋博施

❶「然」，原脱，今據四庫本補。

夫人所能博施，而濟衆則或有不能。曾以賑饑一事言，見聖人固有是心，然其所及，則非聖人一手足耳目之所能也。是聖人能於博施，而不能於濟衆。觀此則堯舜猶病可見。」洲又問：「昔有陳巡撫過徽，問：『《中庸》位天地，育萬物，古今人誰盡得？』諸生對：『惟堯舜能。』然陳公曰：『夫子説堯舜猶病者，看來亦未盡得。』」先生笑曰：「當時何不對曰：『惟都先生盡得。』」象先言：「猶病者，亦自其心不自足而言。」先生曰：「正是如此。不然，則堯舜之民『於變時雍』，古今之治莫有尚焉者。若真以爲病而不能位天地，育萬物，則古今何人不病？而《中庸》之語，夫子豈虚設無歸着的？故『猶病』二字，只可以之推堯舜之心，不可溺之而少堯舜之治。」

椿問：「『求仁得仁』，是兼遜國、諫伐否？」先生曰：「還是專言遜國，蓋子貢惟問爭國之事也。」椿又問：「使夫子在衛，亦有此事乎？胡氏謂命公子郢而立之，果得夫子當時處之之微意乎？」先生曰：「夫子得久于衛，必能化之，無這樣事。胡氏之言，在夫子未必如是也。」象先問：「人謂輒當迎父遜國，卒不肯立則尊之，如唐之太上皇之制，如何？」曰：「如此則是告輒以僞矣。蓋蒯聵以淫亂之耻，乃人子之情至不忍者，非有大罪逆也。輒若誠心迎立，而蒯聵能保其宗廟，奉其祭祀，收其人心，一反其既往之愆，則雖靈公生存，不復怒焉。即昔人所謂子方回過於睢陽，而父遂解顔于溱、洧者矣，況靈公已卒世乎？若是而立之，以次傳位于輒，則在靈公無逐子立孫之嫌，在蒯聵無怨父怒子之恨，在衛輒無承祖拒父之非。父父子子祖祖孫孫，又何不可？」

㠓問：「『曲肱而枕之』，富貴未嘗不可。」先生曰：「富貴則上莞下簟，何必曲肱？ 然夫子於蔬食飲水處皆是樂，學者不是衣食不足，便是功名纏縛，怎麽得樂？」

象先問：「世之隱而不仕者，志在山中，把外面功名富貴皆放得下，如何？」先生曰：「此雖不足與語聖人，外面勢利紛華似亦擺脱得開，必須察他心中安否。 我嘗説個達磨面壁十年，外面如此，未知他心下如何。 隱者雖是寄跡山林，又不知他心下如何也。」

洲問：「聖人嘆有恒之難如何？」先生曰：「聖人固是神明不測者也，君子固是才德出衆者也，善人固是志仁無惡者也，故皆不易見矣。 若夫有恒者，必於平日無時不然，無處不然，過此亦幾於聖人君子，如何容易得見？」

寅問：「『三以天下讓』，如何？」先生曰：「還是讓周，若作讓商説，太王怎麽有取天下意？ 故自當時言，決是讓周。『天下』字是武王已有天下後，孔子追言之也。」寅又問：「『躬行君子』是子臣弟友之道否？」先生曰：「也是。」言未已，寅又問：「『不改其樂』是樂道忘貧乎？」先生曰：「若説樂道，便有彼此。」將發明故，寅又問性與天道之聞云云，先生曰：「這等如何得聞？ 一部《論語》，汝欲一時都了，亦甚看得易矣。」寅漸起曰：「是貪多。」先生曰：「欲仁而得仁，又焉貪？ 但還要循序而進可。」

一日，諸生請講「君子所貴乎道者三」，適有二生自監中來，因言近日方得撥歷云云。 子實遂言：「司成可謂太執矣。」先生曰：「纔説『出辭氣，斯遠鄙倍』，而子遽忘之乎？ 此心一息不存，便會忘了。」久之，曰：「以此知工夫不可一時不密。」

洲問：「《記》十三學樂誦《詩》，二十而後學禮。與夫子興《詩》、立禮、成樂之次不同，如何？」先生曰：「先王之世，人人知學，故其設立教條之常規如此。後世政教廢弛，士風益偷，夫子之時已大非先王之日矣，故變例以示人爾。」又曰：「興與泯滅對，立與僵伏對，成與中道而止對。」

椿問：「高堅前後如何？」先生曰：「『高明配天』，可以言高；『博厚配地』，可以言堅；『日月代明，四時錯行』，可以言瞻前忽後。此夫子之道，直是無窮盡，無方體，顔子所以難於進步而有是嘆也。」「然則博文約禮，其學之法乎？」曰：「此夫子之善教也。如《易》曰『遠取諸物』是博文之事，『近取諸身』是約禮之事。」「然有先後乎？」曰：「二者並進，一文之博，一禮之約，非博了文而方約禮也。顔子之竭才，正是並進。蓋高堅前後，道無一息之停，學道者亦當無一息之間。如今日讀書不得其義理，輒自阻焉。顔子惟于仰鑽瞻忽之際，愈自强不怠，故『所立卓爾』。」又曰：「此章極言顔子當時學孔子的氣象，只在竭才而已，今人只緣不竭才。」

椿問：「陽明先生謂『四十、五十無聞』，是不聞道；『疾没世而名不稱』，是疾名不稱道。如何？」先生曰：「説不聞道是，説疾名不稱道則非也。蓋生而務名，固君子之所深戒。若夫没世而猶無令名之播，則其平生無行可知矣，非君子之疾而何？」

椿問：「顔、曾『可與權』否？」先生曰：「『也可與權。如用舍行藏，仰鑽瞻忽，曾子聞一貫，答門人以忠恕，謂非權不能也。二子固可與權，然須觀其所立處。『簞食瓢飲，回也不改其樂』；魯君致邑，曾子三四返

而不受。故權雖難于立，而必立後方能權。汝輩欲學顏、曾之權，請先從他立處起。」

寅問：「『唯酒無量，不及亂』，朱子講作以醉爲節而不及亂耳。如何？」先生曰：「纔醉，無有不亂者矣。若孔子言無量者，或是三行五行，不拘限量，庶不及亂耳。故《書》曰『德將無醉』，亦是此意。」

涇野子内篇卷之二十一終

涇野子内篇卷之二十二

太常南所語第二十九

門人儀真盛楷録

楷問：「今日時文體制，當何適從？」先生曰：「文字要意新，則辭自不腐，不必在字句上着力。」「何以能意新？」曰：「躬行自得之語便别。」

謝顧説：「《二程抄釋》某人雖有，不肯借人。」先生曰：「得之而誦，誦之而躬行，可也；得之而藏，藏之而束之高閣，不可也。」

楷問：「作文怎的是新意？」先生曰：「只要發揮本題。如樹木然，從根發出者自有生意，葉也緑，花也紅，愈看愈好。若徒掔取陳言，以爲己説，譬如攘取别處花葉縛在樹上，自莫有生意。」楷問：「此生意須是由體驗乃得？」先生曰：「要躬行。且如韓子作文，也還刻削。如漢董仲舒、汲長孺，其文質實，自然有生意。長孺對武帝，只説『陛下内多欲而外施仁義，奈何欲效唐虞之治』？又如諸葛武侯二《表》，皆是何等氣象！」一生曰：「韓子之文，其文與時高下，不得不然。」先生曰：「此係所養，不係於時。且如濂溪、明道之文，發出自然意新，與韓子不同。杜子美『語不驚人死不休』，陳無己閉門覓句，這都爲世俗所累，反忘其大者，不可學也。須立課程，紀載日之言動念慮，如古人黑白豆法，則時文之業，亦在其中。」

楷問：「『博學於文』，切要用功何如？」先生曰：「程子言『莫若察之於吾身』。如念

之所起，身之所接，事之所處，一飲食，一動靜，一衣服，都是窮理。若知到自得處，纔是約禮。」楷曰：「君子『多識前言往行』似博文，『以畜其德』似約禮乎？」先生曰：「然。」又問：「求仁之要，在放心上求否？」先生曰：「放心各人分上都不同，或放心於貨利，或放心於飲食，或放心於衣服，或放心於宮室，或放心於勢位。其放有不同，人各隨其放處收斂之，便是爲仁。如朋友相會，或一言之善，一行之美，或威儀言語處，相觀而善。若能爲得這個仁的學問，則他日居官自會愛民愛國也。」

楷問：「稱叔度者曰：『汪汪千頃波，澄之不清，撓之不濁。』此外不知史書上更有甚稱語否？」先生曰：「此力行之士也。只此數語，已見其全矣，不在多也。如顏子稱夫子，只說仰鑽瞻忽四句。其他游、夏，何能說得到此？且其所以仰鑽瞻忽者，是個甚麼？」

先生一日雪中坐清風亭，楷輩侍坐，言及寇司寇之善政。爲京兆尹時，武宗南巡，有太監預選女子千餘人以俟，乃居之空倉中。數日，死者一二十人。寇公請太監曰：「此女子候朝廷幸，而菜色如此，恐反取罪。」太監懼曰：「何以處之？」寇公曰：「莫若令其親人或食店酒肆領出，置立簿籍記其姓名，臨期召用，亦未爲晚。」太監從之。女子得出，感寇公之仁，無不號泣者。一言而活千餘人。

楷問：「孔門諸賢之字皆有意義，不似後人誇張且俗也。」先生曰：「當時諸弟子名字，似皆經孔子所更改者。如閔損字子騫，損是貶損，騫是騫舉。如顏回字子淵，淵水取其回曲深遠。仲由字子路，冉耕字伯牛，

尤更明顯。後世如王績字無功，仲淹曰：『朋友之功缺矣。』蓋古者命字，長以伯，次以仲，少以季居多。」楷因泛舉不已。先生曰：「學貴識其大者，故孟子、武侯之學皆識其大。如曰『樂正裘、牧仲，其三人則予忘之矣』，蓋得其五人之意，雖三人忘了亦可。如屑屑於人名字句上求，恐務其近小而遺其遠大者也。」

楷問：「不失讀書之法，而有以得乎爲學之道，何如？」先生曰：「在力行耳。」曰：「如遇公卿諸侯事，欲體貼於己，如何？」先生曰：「安知你們後不爲公卿？且如遇諸侯事，則思量如何替他區處，亦是學。」

先生曰：「盛衰之數，不獨天時，地勢亦然，故人富貴貧賤如循環然。子夏曰『富貴在天』，可見只有道德仁義是不朽之物，故在我者不可不勉。」

問：「閑思雜慮何以除之？」❶先生曰：「要好古志篤，則雜念自不生，故曰『好仁者無以尚之』。」

陳紹儒言：「陳白沙至京師，丘文莊曰：『當今之時，惟禮樂未備，此來請修之。』白沙不答。如何？」先生曰：「白沙奚不對曰『未遑』？」

一日講畢，先生曰：「諸生在家，作何功業？」衆未對，請教，先生曰：「須以爲仁作課程。如其所行過事，及所接友生講論，都要一一紀載，四書、五經依日帖讀。其於程朱之學，皆當激昂倣傚做可。豈世上有個到何時該生程子，又到何時該生朱子來的理？只要常自激昂。」

楷問：「古之言者如漢之賈誼、董仲舒，

❶「除」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「處」。

其《治安》、《天人策》可謂正而能婉乎？」先生曰：「正而已。如痛哭流涕之類，恐不是婉。蓋言語有正而不婉者，有婉而不正者，惟正而能婉者難。若晏子屨賤踊貴之對，數圉人三罪之説，使人君樂從者，優乎！若伊川在經筵，因哲宗折柳，對以方春發生，不可輕折。此言太方，使人主怕親儒生。不知爲伊川者如何處對爲妙，使孔子處此，必自有作用。」

陳紹儒問：「格物窮理工夫，將格盡天下之物，讀盡天下之書邪？」先生曰：「朱子《補傳》雖曰云云，其實在學者格之自有其要，俱是因其所臨之地而然。如此做工夫，人猶以爲難，若必欲盡格天下之物與盡讀天下之書，則待何時了邪？」

梁宇問：「《冠禮》有賓拜，冠者受之節文，似不可行，如何？」先生曰：「還有見于母，母拜之文，此皆不可行者也。看來禮壞於周，忒繁文了。所以夫子説夏、殷禮吾能言之，使文獻足，則夫子將舉行之矣。當在解時，亦令民間行冠禮，設一飯，請冠者宗親或比鄰三五輩會食；冠者跪，令識字者曉説與他爲成人的話；令冠者謁神主，拜父母，只如此而已。又嘗過某處，有劉參政、謝僉憲師徒，俱已年七十，處深山窮谷之中，曾設飯相留，見他略去禮文，其稱道師傅如小秀才時，言論朴直，再無虛文縟禮，宛然古人風度，可愛可嘉。且如今行禮，須先體古人之意，其文可略也。若必泥古，製皮弁三加，反增褻玩耳。故曰：『禮，時爲大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。』《易》：『窮則變，變則通，通則久。』夫子嘗語子夏曰：『女爲君子儒，無爲小人儒。』蓋小人儒專於器數儀文上習了，故曰『德成而

上，藝成而下』也。」

先生曰：「《論語》孔子答門弟子問仁、問孝、問政處，都以類從，如《春秋》屬詞比事。看來其問雖同，夫子或因病而藥，或因才而成，其告之各有不同。其作《春秋》亦是此法，今《傳》例以爲凡書盟者皆惡之，恐不得夫子之旨。」楷對曰：「聖人之心同天地，筆如化工，恐不可以例拘如後世之史。」先生曰：「然。」

楷問：「革除年間如齊泰、方孝孺，何以致建文之亡也？」先生曰：「建文昏弱之主，諸君導他改太祖的法度，如侍郎改爲侍中，郎中改爲上士，員外改爲中士，主事改爲下士。各王府悉照古諸侯百里、七十里、五十里之制，減除祿米，有湘王不遵，合宫焚之。太祖駕崩，十日即葬，禁諸王奔喪，天下諸王已不心服。太宗時居燕藩，恐其將及己也，是以稱兵除君側之惡，遂正位號。時兵至揚州，建文懼，召孝孺曰：『奈何？』對曰：『長江萬艘，敵天下一半甲兵。』未幾，萬艘盡向北岸。時又有雷擊端門鴟吻，當北兵且至，猶以門不應古爲言，改爲臯門、應門等，以合周禮。迂闊如此，但其死節，則可取耳。」

先生曰：「秀才學術所係不淺，善則足以福斯民，不善則足以亂天下，是故學術不可不慎也。故崔清獻曰：『無以學術殺天下後世。』」

楷問：「涵養省察如何？」先生曰：「只是一件事，無兩個工夫。纔省察是天理，便要擴充；是人欲，便要遏塞。戒慎是人己不交，耳不聞聲，目不見形時候，於念慮之萌處着工，便是慎獨工夫，亦無兩樣。」先生問：「克己以何爲先？」或對曰：「以省察爲

先。」先生曰：「省察自何處爲先？漫漫從那裏下手？蓋須如曾子之三省，從受病痛重處醫治。若重處醫治得，其他輕處都可了。如好酒從酒上克，如好貨從貨上克，久之自有效。其格物致知，又在省察前一步。」

先生曰：「學不進，只是己私不除。己私不但聲色貨利，甚至於喜怒，亦只從所欲。」

先生曰：「聞薛文清公爲御史時，每至三楊閣下門首，止投刺，與今時不同。三楊慕薛之爲人，不得一見，後於朝班中尋訪誰爲薛御史，始識其面。其見重於人如此。韓雍爲御史，曾奉命點齋，至吏部直行甬道至堂上，高呼尚書某人之名。時三原王公爲冢宰，在後堂高聲應曰有，急被衣出迎。後王公會都察院，問韓某何如，曰：『曾巡按二次，甚有攻聲。』王公遂奏擢僉都御史。前輩公正如此。」

春正月，南户部桂結實纍垂，衆以爲未之今見也，❶須問諸涇野子。楷持以問，先生曰：「亦未之今見也。❷《漢書》云：『桂樹華不實，黄雀巢其顛。昔爲人所愛，今爲人所憐。』豈其爲異乎？」

一生問：「志道、據德、依仁而後游藝，與博約之序若相反者何？」先生曰：「道德之説，與餘力學文之意同，因當時專事文辭者發，有爲言之也；博約之説，與格致誠正之序同，示萬世學者定法，其序不可亂也。其他『危邦不入，亂邦不居』，『有道則見，無道則隱』，君子守身之經也。至於欲往佛

❶「今」，四庫本作「經」。
❷「今」，四庫本作「經」。

肸、弗擾之召，又曰『天下有道，丘不與易』者，聖人體道之權也。」

先生曰：「學者言行須以聖人爲標垛，則其緒餘可兼。常説若學成個孟子，學成個明道，没個舉業不精的。」

甲午秋門人歙縣胡嶸記

諸生有問：「存養省察如何用工夫？省察果存養中一事否？」先生云：「在聖人無事省察，在學者還是省察工夫多。省察就要存養，存養亦有省察，二者不可偏廢，却是静中有動，動而復静意思。」

先生訓諸生曰：「心即田也，心田之説最好，就是《禮記》所謂『修禮以耕之，陳義以種之，講學以耨之，本仁以聚之，播樂以安之』。此等説話當體認。」

化問：「心中如何能常明常覺，惺惺而不昧？」先生曰：「常明常覺則聖矣，然亦難至，外誘污染之則不能矣。今當去其外誘之污而專志於道，則始而一日之間一二時之清明，繼而三四時之清明，終而日夜之清明矣。惟患用力之不專爾。」

嶸問：「《乾》之初爻曰『潛龍勿用』，勿用之時，正宜用功，何至三爻方係之以『終日乾乾』也？」先生曰：「聖人繫爻，各因其時之所在，位之所宜，盡其道焉耳，不可以例論也。」

化問：「陽卦多陰，陰卦多陽，故『坤至柔而動也剛，至静而德方』。此陰中有陽也，何《乾》卦純陽而無陰乎？」先生曰：「乾雖純陽，然乾元用九，六爻能變，亦陽中有陰也。」又問：「六爻皆以聖人之德明之，何初爻之《文言》曰『隱而未見，行而未成』？又似有優劣也。」先生曰：「《文言》有自聖人

之德言者，有自學者之功言者，一半言聖人，一半示學者，故不同。」

門人績溪縣汪遠稿

先生一日論八佾禮樂之旨，諸生因以《樂經》無傳，樂學未立爲缺典。先生曰：「噫！抑末也。知樂者，其惟漢文帝乎！」遠竊疑文帝有一賈生而不能用，先生極言文帝知樂之故，惜乎史臣不知，以爲未遑。雖通達如賈生者，亦不知其微意所在，而遽爲痛哭。豈帝之不能用賈生？實賈生之不能用帝也。遠意魯兩生識得此意，不從高祖之徵，其言曰：「今天下初定，死者未葬，傷者未起，又欲興禮樂。禮樂所由興，積德百年而後可也。」兩生此言，其亦文帝未遑之意哉？不識先生於二子亦曾以達禮樂之情許之否乎？願終教之。先生曰：「再講。」

門生休寧葉泓劄記

先生曰：「人之情只是好惡，天下之道，仁與不仁而已。然好仁而不惡不仁，則是好之未至也；惡不仁而不好仁，則是惡之未至也。」又曰：「『有能一日用其力於仁矣乎？』古人多説個力字，力有『自强不息』之意。若孔子祖述憲章，上律下襲，學堯、舜、文、武爲未足，又去學那天地，皆是學力處，所以成這個大學問。邵子謂一人之人，十人之人，千萬億人之人，學今人未足又去學古人，亦是此意。」應熊曰：「張子求道甚勇，亦是自强不息否？」曰：「謂之自强則可，不息則未知也。」因問學者所以息之之故，應熊舉人之志分於富貴貧賤以對，先生曰：「此是大界限，然人各有重處，須在此克去。

其要只在窮理，理明然後能覺。」洲問：「先儒於應事日用之間，要察識此心所發是仁，是義禮智否，蓋嘗求之心而未得。先儒有謂一事上亦有仁義禮智，何如？」曰：「就此問之心不安而形於言，便是惻隱，不能斷是少義，不能辨別是少智。」因謂在坐者曰：「今日所論，其間有是者，有非者。然是者未必盡是，非者未必盡非。諸君亦察及此乎？」諸生未得其旨，先生曰：「程子説得好，『有有德之言，有造道之言』。」又曰：「諸君求仁，須要見得天地萬物皆與我同一氣，一木一草不得其所，此心亦不安，始得。須看伊尹謂一夫不獲，若己推而納之溝中，是甚麽様心。」王言曰：「此氣象亦難。今人於父母兄弟間或能盡得，若見外人，如何得有此心？」曰：「只是此心用不熟，工夫只在積累。如今在旅次，處得主人停當，唯恐傷了主人；接朋友務盡恭敬，唯恐傷了朋友；處家不消説。隨事皆存此心，數年後自覺得有天地萬物爲一體氣象。」

門生歙縣汪洲録

葉生問：「子夏言『禮後乎』，似亦能引伸觸類。至作《春秋》，如何不能贊一辭？」先生曰：「聖人泛應曲當，如天地之化工，故《春秋》之褒貶，隨意所之，無不曲中事理之宜，此豈子夏所能及？若子夏初爲君子儒，又不止能贊一辭矣。」

或問：「『朝聞道』，何以『夕死可矣』？」先生曰：「此須知未聞道前景象何如始得。蓋未聞道時，只是血肉之軀，利欲牽引，心常戚戚，如何得生順死安？唯聞得此道，則耳目聰明，心志寧静，渾身皆是道理，當生而生，當死而死，雖殺身成仁，舍生取義，

亦無顧累，所謂『殀壽不貳，修身以俟之』也。且如人之好酒好色，雖終其身而無悔者，是真知其味也。聞道亦然。」又曰：「此當與『知之者不如好之者，好之者不如樂之者』，『君子坦蕩蕩』並看。」又曰：「我嘗把孟子謂『曠安宅而不居，舍正路而不由，哀哉』與此對看，彼謂雖生猶死，此謂雖死猶生也。」

門人臨海陳文禄私抄

文禄問：「道不可須臾離，朱子以静存動察爲言。然動静無二時，理欲無二幾，存省無二功，岐而二之，禄深疑焉。」先生曰：「此總言慎獨工夫。存省之功固不可分，能存天理，便能遏人欲；能遏人欲，便能存天理。故君子用功，惟於一念將萌之初，加之意焉。戒慎於己所不覩，恐懼於己所不聞，道在我矣。蓋此不覩不聞之境，人皆以爲隱微而可忽，孰知其至見至顯也。故君子必謹其一念將萌之獨焉，原無二截。」禄聞此語，退而思，曰：「存養之功，密於省察。既存天理，又焉用省察以遏人欲耶？蓋克己則可以復禮，閑邪則可以存誠，矧先言存養，而後加之以省察，亦非次第之序。聞君子用功由踈以至密，未聞由密而及踈。夫子之云，實快我心。」王材曰：「陳子之言，尚少體認，未得先生之旨。」

門人餘姚黄釜私録口義

釜初見，先生講「克己復禮」，問曰：「所謂己者，我之身也，何以欲克而去之？」先生曰：「己之與人，均受天地之氣以生，其血脉本相通也。人惟私意一生，是以人自爲人，己自爲己，元初之相通者，始判然二之矣。是以君子貴克己，則一人己，平物我，

直以天地萬物舉而屬之一身。是故志定於此，氣通於彼，而天下歸仁。堯舜一民饑曰我饑之也，一民寒曰我寒之也，一民有罪曰我陷溺之也，其真能克己復禮者乎！《西銘》一篇，全是發明此意。」又曰：「人惟有己始有人，人惟無人始無己。己者，人之敵也。」

嘗疑龜山從蔡京之召，先儒以柳下惠比之。釜謂魯男子之不可，是爲善學柳下惠者；則閔子之不就季氏，是爲善學孔子者。蔡京之惡浮于佛肸，而龜山乃欲爲孔子之行，其不逮閔子遠矣。先生曰：「亦是。」

先生曰：「樂道人之短，則爲己之功又不真切；❶若爲己之功真切，自無暇説人長短。」釜聞之惕然。又曰：「人能反己，則四通八達皆坦途也。若常以責人爲心，則舉足皆荆棘也。」

釜問：「入廟見佛像揖之，何如？」先生曰：「佛老亦得聖人之一偏，見其像而揖之，亦禮也。」

吾人只是貧富二字打攪，❷故胸中常不快活。試嘗驗之，自朝至暮，自夜達旦，其所戚戚者，此貧此富也；自少至壯，自壯至老，其所戚戚者，此貧此富也。君臣之相要，貧富二字要之也；父子之相欺，貧富二字欺之也；兄弟之相戕，貧富二字戕之也。縱使求而得之，尚不可爲，況求之未必得耶？孟子曰：「得之有命。」孔子曰：「如不可求，從吾所好。」

❶「又」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「必」。
❷「字」，原作「子」，今據乾隆本改。

門人歙縣李應宣録

先生曰：「貧而無怨難，是多少學問大。在吾人終日只是學此，能透此關，則富貴利達、得喪毀譽，不足寘念中矣。然其功自無欲入，無欲故寡求，寡求故無不足，無不足故能處貧如富，而無怨心。」

紹儒問：「有過常存悔心，如何？」先生曰：「這便是頻復之厲，須是過而能改。某嘗謂三過不改爲玩過，謂其視之没緊要，便置此念，後有過時無所憚也，此最不可。」

「『無諂』、『無驕』，雖知自守，猶有貧富病根在，到『樂』與『好禮』上，是甚胸次！這便把貧富都忘却了，一面從天理上走，如何可及？子貢便能自覺在切磋琢磨上做工夫起，甚是知學，故夫子許之言《詩》。看來子貢非止論學，蓋知學矣。此子貢得力處。」

應詔問：「立樂局使人習樂，如何？」先生言：「君相能使民衣食足而頌聲自作，樂局雖不立可也。故『人而不仁如樂何』，意思甚廣大。不然，縱能盡習得《咸》、《英》、《韶》、《護》來，亦不濟事。」

應詔問：「英氣還當有否？」曰：「無者不可不有，有者不可不無。」

池州徐宗魯問：「聖人何思何慮，與佛氏寂滅何以異？」先生曰：「何思何慮是『寂然不動』、『感而遂通』的意思，佛氏寂滅是死其心矣，自是不同也。」

乙未邵伯舟中語第三十

門人歙縣黄沐、祁門謝應熊録

先生北遷太學，過廣陵時，諸生十餘人同舟共送至灣頭，遇高郵守門人鄧誥迎於

舟中，設酒。先生稱巡鹽徐芝南好學，一生曰：「他嘗言人惟格物便可平治天下，何用許多條目？」先生曰：「信如子説，則當時曾子只説物格而後天下平可也，何必許多誠正修齊工夫邪？夫格物是知，必須意誠心正然後見之躬行，不是一格物便能了盡天下事。且如子華未仕時，亦只是講明此道而已，豈能預知一郡人民土俗乎？至于今日到高郵，身親經歷便有許多政事條理，焉能一舉而了盡一州之政乎？如芝南之説，皆今時頓悮之弊，❶學者不可不察。」

葛澗問：「季文子三思而後行，以愚觀之，似有可取。朱子解三則私意起而反惑，恐非。」先生曰：「朱子之言是也。」閻傅説：「周公思兼三王，坐以待旦，思不止於三，孟子取之。而季文子之思，孔子非之，何也？」先生曰：「周公之思與季文子之思不同。周公之思，但就其一事，或酌古，或準今，或宜土俗，或合人情，必待周知盡善而後行，此思之可貴也。故曰『不曰如之何如之何』，須熟思審處，亦無妨也。文子之思，不在一事上，如聘晉而思遭喪之禮，則所思者皆私意，正犯了『勿叁以三』之條，非周公之公思也。」

葛澗説：「李空同爲海内人物。」高相曰：「使空同在，必不下拜。」澗復稱其文似秦漢，詩似三謝、二陸，用心刻苦，文集可觀。先生曰：「欲看空同文集，當先觀其奏疏。如上弘治、正德二疏，甚有忠君愛國之心，氣節可取。如詩文模倣魏晉，却差用心。使移此心爲《大學》、《中庸》，則爲曾子、子思矣。」

❶「悮」，乾隆本、嘉慶本作「誤」，四庫本作「悟」。

鄧誥問：「白沙之時，有太虛相友，何如？」先生曰：「白沙之友太虛，猶東坡之友佛印，退之之友太顛也。惟其友太虛，是以白沙之學被引入禪。至於孟子之時，不聞有此人也；周、程、張、朱之時，不聞有此人也。」誥復曰：「白沙果禪學乎？」先生曰：「然。」

子實囑子華，治高郵當去涇祠，以立近代之賢。應熊曰：「是求賢於廟矣。」先生曰：「夢卿之言是也，但聖賢與老佛不同，不必立祠。然佛老亦巢、許之流，高蹈山林，不恤生民休戚、國家安危，自討獨樂便宜。使人人爲佛老，爲巢、許，則國家誰與之理？社稷誰與之安？此孔孟之必不忍爲也。若白沙之學，其亦巢、許之流乎。」因語誥曰：「子今爲政也，當存孔孟救民之心，而絶巢、許高曠之望，庶幾高郵之民得盡受其膏澤。」蓋因子華、巢、許之詩而發。

涇野子内篇卷之二十二終

名，然必以忠孝信讓爲本，不可忘吾語也。」

一生以侍直爲勞，不得讀書，求三日一入班。宗師曰：「汝在此侍直，行亦是學，立亦是學，非必在號讀書，然後爲學也。」

一生言同房友病甚不食，宗師爲嘆惋，即遣知醫禮生問其疾，復出廪米以周之。

七月中，編刻《儀禮圖解》書成。八月中，編次《詩樂圖譜》書成。軼拜而言曰：「嘗聞禮樂不可斯須去身，宗師以此爲教，編成禮樂二書，興亡繼絶，有功於聖門，有大造於學者。軼自下土來，初入太學，聞絃歌之聲雍容和鳴，又見行冠射諸禮，從容揖遜，❶恍若身遊於鳳儀獸舞之世。竊思古昔帝王以禮樂治天下，以今所聞見推之，亦可以想見三代當時之盛矣。」

❶「禮從容揖遜」至「話談者亦有」，原脱，今據乾隆本補。

涇野子内篇卷之二十三

門人潁川魏廷萱校正

太學語第三十一

門生蘭谿趙軼録略

宗師曰：「讀經者不可不讀《十三經註疏》，其書皆漢儒所作，其源流皆自孔門傳授將來，學得其真，所宜參考，以求其義。」

監中諸生之有過者，宗師痛懲其罪，壓撥或至三次。及其改也，則又甚恕，與之更始，待之如初，壓撥者又皆與刊除。諸生撥歷，拜辭，宗師命之曰：「汝往歷事與進士觀政一般，有錢穀者習錢穀，有刑名者習刑

有一監生丁憂，具告而無戚容。宗師曰：「爾非丁憂者也。」對曰：「生新聞父喪，見有某生知證。」宗師曰：「丁憂監生而請人知證，可知爾之心與貌矣。夫當喪不戚，吾何弔爲？」乃命典簿廳罷其賻儀，本班師友亦勿弔。

先生與某先生至一寺中幽僻，某曰：「行到此寺，方知此寺模樣，可見行在知前。」先生曰：「若非知有此寺，何得行到此寺？知焉，在行前乎！」某遂不能對。

先生謂諸門人曰：「讀書無他，只要克去自己病處。如好博洽，如好文字，如好貨財，如好名之類，皆是一偏之病。各自其好而克之，即是學矣。」

先生謂徐定國公曰：「聖天子下即是一人，可謂貴矣；家積萬鍾，可謂富矣。富貴皆汝所有，此人爵也。所少者只是個道義，天爵也。汝毋以爲與頭巾秀才在一處習學爲耻，蓋汝即管事，千萬人皆在汝掌握中，舉動應酬，非學焉能？」自此，習禮公侯咸集，先生必人人親教之。於是膏粱紈綺之人不能話談者，亦有説得《庸》、《學》、《魯論》之義者矣。

先生開五經館於彝倫堂東。一日與諸生講論，有歷事數十生咸來聽講，揖先生暨諸堂師，乃又揖在監諸生。先生止之曰：「禮『見同等不起』，此不當揖。」是後每講而外士至者，俱不揖諸生。

有光禄四差，諸生告者二三十人。先生命侍直四生各收其狀在手，每生手中取一紙出，則定其差。後更有告者，先生曰：「吾亦不知其爲誰。」是後諸生知先生每事至公，亦不告也。

有報訃入缺數，公卿皆有書柬，欲求與

親故。先生俱不從，乃擇善行，貧而地遠如錢嘉猷輩撥之，曰：「將以抑奔競也。」是後諸生奔競者遂絶。

先生惡諸監生稱父母疾，并稱己疾者。有一生告改南，稱父發瘧疾，先生曰：「瘧亦時疾也，汝數千里之外，何得知之？」遂責其人而褫其狀。又一生告假云，已有疾，先生一見容貌，知其僞也，曰：「疾不可妄稱，好學人無疾，只是不好學人有疾。」

先生在五經明道堂方講《詩》，一生問曰：「《書・堯典》中命四官，有以異乎？」先生哂曰：「非所問而問焉，汝不讀《記》中『長者不及，毋儳言』乎？」教畢而竟告其疑。

先生與定國公講《論語》「子夏曰『事父母能竭其力，事君能致其身』」，言：「竭力除是力所不能去處方止，如盡性、修身、顯揚之類，皆竭力也。致身只是不私其身家，如死生變故不渝之類。汝學問爲人，全在此二句。了此，將相之道得矣。」鶴問曰：「如下堂傷足，於竭力何如？」曰：「無往不通。」

先生講經畢，鶴侍側，夫子曰：「汝省得吾言乎？」鶴對曰：「鶴雖至愚，晝夜思慕師訓。」曰：「汝思則得之，然更要行也。」

先生與定國講《論語》「禮之用」章，曰：「凡人看禮字，只做道字看了，殊不知禮字正是舉這道字的器具。如謂父子有親，君臣有義，其用昏定晨省等禮是舉親之道，其朝覲等禮便是舉義之道。和字只是個自然，從容便是。故禮必由中心自然形見出來，方是和。」

先生曰：「子貢謂孔子温良恭儉讓，蓋温和平易謙讓的人，人方親近得。若驕傲稜角粗慢的人，人怎生肯去親近他？儉如着好衣服的人，人難親近。若着尋常衣服

的，人易親。此等處，夫子最近人情。人將聖人看太高遠了，反失之矣。」

歲貢生百人咸至，先生即命年長者報名。事未畢，吏呈部取參表缺七八人，先生即命聽點年長者過來。諸生莫知其意，猶有退縮在後者。先生冒指年長七八人，遂定其差。其又有欲去者，皆是退在後面的人，皆不許。先生曰：「此即是數也。」諸生皆云：「夫子之無我如此。」報名中有一生急遽而過，先生呼之，曰：「這秀才還未讀《定性書》乎？」

先生將升監，有班生告云：「監生蒲陽生病故矣。」先生聞而變色，即徒行往吊。至號前，見其屍寢地，服破衣，失聲悲痛。劉東會見先生哭之慟，恐傷也，兩手扶持。先生歸廂房，猶曰：「苦哉！此生也。」言未畢，一生又告云：「監生劉棹病故矣。」先生益哀戚，遂免升監，止樂三日。往吊，哭之如蒲陽生之喪。前周萬翼、賈倫之故，夫子慟之亦如蒲、劉。其陽生與萬翼則甚貧，聞先生之意而興起助喪者百餘人，其賻禮約有二三十金。故先生與諸生曰：「我欲不舉善行，周、蒲等生安得全軀歸鄉乎？我舉善行，汝等何不實體我心行乎？」

有堂長受賄事覺者，先生既責之矣，其人謝罪二三次，俱瞯無侍側禮生，方云謝罪。先生曰：「我以公責汝，汝何待無人而私謝我乎？即此行，就是受賄之真也。」其人再三强辯，先生曰：「汝讀何經乎？」對曰：「《春秋》。」曰：「汝知誅意之法乎？」其人不敢復答。

丘生既撥歷，來見於明誠堂，曰：「一向思念老師，只是在歷上不暇，今專來謁教。」言畢，袖中取出補狀一紙，云支膳鈔。先生

哂曰：「秀才説話差了，理欲不可並行。」

先生無往非敬，無行非義，凡遇上位賜笋、梅等鮮，必稽首拜而受之，使人持歸，獻諸先人。或送墨帖數葉，先生方展而觀之，内有太祖《心箴》數張，即速起捧讀。然非誠敬純一者，何能遽然行得出來？梓釋曰：「只是心常在。」

習禮公侯來學，先生命一生先講經義，使聽之。既畢，方自言其旨。既畢，又使友伴舉人與詳説其故。復講之日始問之，且謂諸生曰：「皇祖聖主之意，爲此輩欲知書聞道，其意不淺淺也。」

門人蕭山來端本、來端言記録

先生以禮樂久荒，慨然以興起爲己任。爰命盧堯文等考訂儀禮，衛良相等編次樂章，俾諧之音律，仍令禮生演習冠、射、聘、燕、士相見等儀。於時圜橋門觀聽者如歸市，率相嘆曰：「乃今獲覩三代威儀。」每晨夕升監之先，必奏樂，詠歌和律，洋洋盈耳。諸生用是多退讓恭遜之風。

先生於彝倫堂講書後，仍擇禮生頗通經業者考問討論，親自臨決於明道堂，亹亹不倦。又立考經校史禮生，統命之曰：「凡讀書必須看大頭腦，直與身心相切，意思自別。其考經從那《十三經註疏》上看，那先儒所説的話，去古未遠，淵源傳授多從聖門來者，則識見自是廣大。校史者必向温公《資治通鑑》、《左傳》、《綱目》等書參驗符合，議論是非，關係政體方可。」

一日，諸生有告依親者復欲改南，改南者復欲留監。先生喟然嘆曰：「這個都是志不定，惟志不定，所以有此過失。」因進廂房諸生，謂曰：「學者全要立志，使志能有立，

焉得有許多紛更擾亂之事？夫子所以説個『三十而立』。夫以夫子之聖，尚説『三十而立』，則立也亦自不易。學者必須能立，方可謂之學。」諸生因問：「何以謂之立志？」曰：「中心見得明，執得住，外物從他不能摇動，便是聲色也不能動他，貨利也不能動他，就卓然立得住了。今之學者，且莫説耳順、從心地位，只是能立得定，便是好學者了。不要説『三十而立』，便是五六十歲、七八十歲能立得也好了。不然，便有活得百歲的，亦不過倒東倒西，與草木同腐朽而已。如今人但曉得七八十歲、百歲之壽，不曉得由百歲而上有四五百歲壽的，如古人有勛業文章傳於世者是也。有千歲萬歲壽的，如孔子道德垂於不朽者是也。自古六十歲以至百千萬歲，惟人所爲，當自『立』字始。」

先生因舉人爲貧泣以告差，曰：「如此無力，爲貧所困了。且爾不觀顔子之處貧乎？簞瓢陋巷，不改其樂。我嘗説，欲知顔子樂處，當觀常人憂處。人須要克得這憂去，纔見得那樂來。」

有監生數十輩争納監規，有失次敘。先生咈然曰：「全無孫讓之禮，何至如此！」仍進後納者奬之，書名《紀善簿》，先令之出。其争先者顧抑之，使到繩愆廳紀過，且告之曰：「欲先者反居後，退後者反得先，可見謙受益，滿招損。汝等今後當痛改此等氣習。」

先生一日閑居廂房，驗諸生誦史頗解記，遂喜而笑曰：「爾等皆解記憶邪？今日在此，不可虛過了日子，必須朋友互相講習，有些益處方好。且嘗觀《程子語録》乎？其説話雖覺粗些，然意思却明白易曉。我嘗有《程子抄釋》，第取觀之，亦自好。若便覽五經四書，聖人精藴所發，難遽

通曉。先從那程子粗粗說話體貼將去，則五經四書方有進步處。」

鄭博士等進見，論及爲學當以明道自期待。先生曰：「然。」因問：「曾有《程子全書》否？」對曰：「未有也。」曰：「它書不有猶可，至如程子書可不攜邪？」因問：「周子、張子何如？」曰：「看五經四書後，周、程、張、朱四子俱不可不看。經書之後，舍數子將誰與歸？」

先生於四子俱有《抄釋》，會戴冠等梓行之。先生告諸士子曰：「冠輩之志遠矣。」

諸生有告改南監者，先生曰：「你們改南者，都爲着父母來？其間亦有不爲父母，圖一己私便的。夫道之不明，學之不講，雖往天外去，也只如此虛過了日子。」

先生凡遇生徒有丁憂者，必遣本班師友吊問，隨賜賻儀。比其來見，輒蹙然嘆曰：「傷哉！」即呼吏人速與文移，且曰：「你自這裏回去，尤要守着《文公家禮》爲好。」

監生盧堯文等刻《儀禮》完，印數册送上。先生勞而受之，曰：「此書我意欲通示諸生，題本要工部刊行，爾等乃奮志刻成此書，不以衆人之事而惜己之勞費，這個就是善行。今所進本中，已將盧堯文等名達於九重看了。爾等初亦不圖美名之上達，只是要速爲好事而行之耳。」時侍立諸生感嘆其善，先生遂進盧堯文三人，各賞紙一百，更勉勵之。

監生張九山病故，有同鄉監生楊景新稟告。先生愀然不樂曰：「嗚呼，噫嘻！得何病而至此？何故早不來我這裏說知？」對曰：「先前本生以痢疾，曾於西廂房給假來。」曰：「九山有子否？」曰：「無也。」先生

顧諸生曰：「快教典簿廳給銀殯殮。其周旋喪事，就是你同鄉者與他一處。」仍命演樂堂撤樂。時先生衣錦服，爲易襂服焉。恨初之不聞其病也，自後令西廂給病假者，咸報名知會。

友長一生匿班生膳銀，首知，檄鎖以示衆。因堂官與説，宥之。越三日，至廂房，諸生事完各退，方跪謝罪。及詢其遲來之故，多出誑言。先生曰：「汝猶無實言對我乎？」其生猶文過不已，以爲畏罪而遲來也。❶先生曰：「爾本畏人知己之過重己之羞，故待人少時來見，爾猶無痛改之心。己之過，正宜於衆人在時昭暴而受罪，以示不敢復爲之意，使人之聞者無若己可也。今爾不省得，猶來欺誑我。」着繩愆廳檄鎖來説。次日升監畢，集六堂堂友長，使觀其辱。且問曰：「爾等知我檄鎖此生之意乎？」僉曰：「未也。」乃告之故，且曰：「我擇爾等爲堂友長，正謂才識德行足以表帥諸生。我之下有六堂官，六堂官之下有爾等而已，可不慎哉！故我之欲舉善行，以勸諸生，托爾等推保，即信而行之，舉得其道，人將相率而趨善。假如前蒲陽生等死無所歸，其監咸感義助銀，死者遂得殯殮還鄉。我的意思，正要人是這等興起爲善，出入相友，患難相濟，疾病相扶持。古之八家同井者且然，而況爾等游於太學者乎？又聞你堂友長，其間亦有索班生銀錢，方保善行。至若着實爲善者，未必推舉。如此，却不負我之心了？」頻蹙不樂久之。時西廂童先生在座，申命曰：「老先生惓惓懇懇，只

❶「畏罪而遲來」至「數其教法」，原與卷二十七互相錯版，今據乾隆本還原其位次。

要你們做好人。各須體知此意，有則改之，無則加勉。」先生又告曰：「今説與你知，後來若訪得有此等事，輕則墩鎖，重則送法司治罪。你既以小人之道自處，我亦難以君子之道待之矣。」諸生皆悚愧，應曰：「敢不承教。」諸生出，仍召六堂官，數其教法欠嚴焉。

先生以惡有所懲而善無所勸，何以得人之興起，由是以己之耳目不能周知，令各堂堂友長保舉，或同號同鄉亦令保之。猶恐其私也，必偏審同班監生，有不當者，許出首除名。每季揭一善行榜，免班優待。於時通監諸生皆知相觀爲善云。

監生張、王二人相詬罵陳於東廂，二人紛攘不息，先生令繩愆廳各責。後來見，先生曰：「今你兩人都没説了？」張曰：「是也。」王猶憤然作曰：「生員被張某罵不甘。」張言無罵，先生曰：「王生你從實説來，他果然罵你不曾？」王生曰：「他不曾罵，令他小的來罵。」争辯不已。先生曰：「再責二十。」頃之曰：「且止。」仍問王曰：「纔要責你二十，今饒了你，知道此意否？」王説不知其意，先生曰：「你説張不曾罵，此是良心不昧，饒打處在此。」王退，顧謂端本等曰：「生説張不曾罵，此是良心不昧處。爲人須在此用工夫，便是毋自欺也。」

先生見一歲貢何繼藺齒長家貧，衣衫百結，則助銀爲買襴衫。及將撥歷，計其月日，例貢讓外少數日，先生憐而撥之。舉人李元亦貧，除例讓外，猶少三日，撥焉。侯天敘忿然告曰：「何其偏私之甚耶！」遂舉二人之事以詰先生，其言衝突無比。先生怡然應之曰：「凡士夫請托，不聽輒以取怨，皆爲你秀才也。吾於監事自以爲庶幾無私

矣，而猶以爲有私乎？ 且李元、何繼蘭，吾始哀其老與貧而量撥之耳？ 非有私於二人也。 由爾言之，有妨公義乎？」遂止二人不撥。 會他日衛良相編《樂譜》既成，先生承王命正樂，詩音律以諧，乃喜而嘆曰：「是可以傳也。」欲梓行而未敢輕瀆朝廷，仍以盧堯文之事望諸義舉，於是願刻者群起。石民賢奮而言曰：「如此全是啓人趨利之心。 此輩尚未刻書，遽有超撥之望，於理爲不可，於教有未安。」先生聞之，深佳納焉，曰：「在我廂房禮生中，未聞有此直言對我者。 汝能爲是言以告我，善哉！ 前有侯天敘，亦曾告我撥歷偏向舉貢。 爾兩生就在我廂房做個告過禮生，今後但有過差，就稟我知。 爾若知在外再有能直言者，亦舉將來做告過禮生也。」一日，衆舉人侍立，先生曰：「爾等在此，務去隆師親友，講明經史，務要體諸身心，與世間幹些好事，可傳於後，如古人能活得千百載方好。 不可虚過光陰，枉在人間生一世也。」

監規久廢，諸生居監者破矩削繩，安逸自便，殊失祖宗建學育才之意。 先生至，則振其怠惰之習，以循舊規，衆皆駭其勞而畏其嚴也。 强勉升散，屢有犯干。 由是作《監規發明》以示衆，使愚蒙者易曉。 一日，新進歲貢僉來告曰：「諸生在學日久，頗諳軌度。」告乞免背監規。 先生曰：「你輩亦爲是言乎？ 你輩雖在學年深，未識監中事體。 我太祖皇帝爲你們費多少心思，周旋盡制，你們只一誦讀，便以爲吃力耶！ 故我所以發明之，正懼汝等有慢易忽略之弊也。」

先生視監事，非朝賀及風雨，未嘗一日廢。 自晨至夕，未嘗一時休息。 非爲諸生設教，則看古人書。 嘗謂端言曰：「人須要着實

用工，將那不曾讀過書每日誦記，方有進益，不可空過日子。」先生每每教人，只是實地加工，勤於向學，見善則喜而進之，見不善則矜而誨之，故有志者皆樂從焉。

一生屢給病假，先生曰：「有志用工自無病，常有病，皆不能用工者也。我如此說，中間亦有以我爲然者，亦有以我爲不然者。大抵立志以勞其筋骨，精神振作，懶病自不得而侵矣。」

一日，襲會昌侯孫應乾侍，聽講「誠意」章。先生曰：「此章大段工夫只在『毋自欺』上。或善或惡，苟既知之，能不自欺，則善必能實好，惡必能實惡，而意就誠矣。小人之爲不善，只是瞞昧了自家的心，不過欺得自家。至若那『心廣體胖』，非是他這等存心篤實，發言措行無不光明正大，焉得胸中快樂如此？學者必須真誠用心方好。」講畢，謂應乾等曰：「曾子說『十目所視』，何以言十目？所視者謂何？就將此作一說來看。」他日呈稿，先生曰：「此十目言視之多也，百千萬目俱在其中，却欺得誰人的目？」又問諸生：「你道看甚麼來？」或以視善惡對，或以幽獨對，先生曰：「正是幽獨之時，視吾心之或善或惡，俱不能掩。邵子曰：『一念之發，鬼神已知。不由乎我，更由乎誰？』正此之謂也。」時有一舉人告超撥，先生曰：「汝豈惟十目十手不畏，雖千目千手亦不畏矣。」

先生命舉人張暄講說「齊家治國」章大意畢，問曰：「治國有許多條款，如農桑、學校、刑名、錢穀、甲兵、水利、虞衡之屬，略不說着一些，却只說孝、弟、慈便好治國，何這等省事耶？」對曰：「也只說本源所在，節目自在其中。」曰：「你就將本源處分剖，那節

目何如？」暄未有以對也。久之，先生曰：「條件雖多，推之一理，故『如保赤子』着實以慈愛之心求之，饑爲之食，寒爲之衣，則赤子自無不保。人惟恐無孝弟慈之實，若能以孝弟慈之實用諸行事，則農桑以足民之饑寒而與吾君固邦本，學校以教民之俊秀而爲國得賢才，與凡兵刑以禁暴亂，錢穀以廣儲蓄者，無不可推而行之，故齊家而國亦治也。堯舜能誠心以致治，桀紂不能，故亂亡。」

先生見監中人數甚多淹滯，奏復撥歷舊規，增缺減歷。命下，撥歷寬於舉貢兩行。照例行之，日月多者撥畢，謂諸生曰：「你們都是門人，我非有私。但歲貢在學年久，或家貧無以自給，且彼人數又少。你例貢家道俱是過得，而人數又以千計，若拘你日月而不撥歲貢，彼將何時而撥乎？故歲貢生雖日子欠者，亦有先撥於你的，每撥不過數人耳。又今減歷事例，各行俱宜均沾，豈只與你例貢邪？」次日，俱進拜辭，先生曰：「爾在監中俱守我的規矩，今日出監了，你讀的書，如今要求個出仕的道理。大抵人只是一個孝弟忠信，着實行得，便是學者。你們既到各衙門歷事，就是觀政一般，須要體着我的説話及平日所講者，採而行之。」

二月二十八日，諭諸生：「以後監規俱要全背，不追其既往。夫全背始爲遵守祖制，他日出仕，忠藎不欺，本於此矣。」

考列優等者特加厚待，凡有差遣，與善行上榜監生兼撥。曰：「『使於四方，不辱君命』，不可非其人也。」

先生諭諸生，凡有衷曲，許令告訴，與之區處。且曰：「我與爾有師生之分，兼恩

義之情，有蘊不告，却去轉央權勢，以起奔競，是不以道爲重，定行壓撥。」

六月一日，行釋菜禮後，諸生將有少縱之情。宗師令禮生俱到本堂作揖，推其餘敬以率人，矯輕警惰之法嚴矣。自後朔望亦升堂作揖，不入班而退。

監生王永壽有孝行，諸友保呈。先生深加嘆賞，并録其來保之人，詢其行事之詳。是豈惟見永壽悦親信友之善哉，孟子所謂「與人爲善」者也。

監生賈廷傑爲其友賈倫殯殮，并檢其行李無失。宗師許其有寄托之義，仍令書諸《紀善簿》首奬之，曰：「克敦友誼，示民不恌。」

門人霍山王鶴齡日益録

王莘長差過限，應痛決壓撥。因其言動誠實，原情止壓一撥，兼免其責。且曰：「事師無犯無隱，莘有之矣。」

凡上榜監生，方收爲禮生執事。有顔渙者願親侍教，呈稟明誠堂，先生不可。有侯生者力薦其小心謹慎，復收録之。蓋不拘拘於守法，而所謂毋意必固我者，殆有見於此乎。

定國公講《論語》首章，先生曰：「此惟在學以時習則得之。定國不可只謂進監時是學，凡處家衆有法，接賓僚有禮，馭群下有恩義，皆是學。」

有數生請依親，先生曰：「此亦人子之情也。果出於誠，不失爲孝子。如其僞也，豈忍乎哉？吾之允汝者，允其名之必可言，言之必可行也。諸生體之。」

六月初二日升早堂，先生命諸生疾行。有侯生者舒徐而進，遂召跪階下，呼六堂堂

友長而語之曰：「吾命汝疾行者，以祁暑日色已臨階砌矣。今侯生肆意緩步，豈不思爾身後千餘人皆在炎日中乎？夫禮以『時爲大，順次之』。」諸生謝過而退。

有二生禀同鄉監生物故，先生聞之惻然，俯首淚下，偕僚屬諸生親詣喪所，大慟出聲。顧其死者曰：「人孰無死？斯死也，傷哉！」遂給己俸，命同班師友置棺槨布帛，固於收斂，仍與回鄉關文。臨喪，師生及左右吏役罔不垂涕。畢，退處更衣，其感慨之情終日不釋，遂襂服三日，不演樂。

有二生訟者，先生命自陳其由，曰：「爾勿自欺也，友道不篤，性之戾也。」一生自首曰：「彼不詈吾，詈吾者其僕也。」先生皆貸之，問曰：「爾知之乎？」對曰：「未也。」乃誨之曰：「人之過難於自首，此即是良心發見處。學之道豈外是哉？」

先生撥歷，有巨宦爲親戚請超撥。先生召其生跪於前而數之，且曰：「吾教汝講書，不過言語文字之細；吾教汝習禮，不過聲容器數之末。何補於諸生？惟有一公直耳。今既以來干，吾何以爲教？」叱之去，不允，紀其名於《集愆册》。

先生嘗録罪之尤者，注壓撥以待自新。有數生舉同班壓撥者改過，請免壓。先生曰：「何過也？」對曰：「聞祖父母喪，着雲段衣而給假。」❶先生曰：「此過大者也。爾聖人之邦人也，不如此，何以爲戒法？諸生勉之。」

涇野子內篇卷之二十三終

❶「段」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「緞」。

涇野子内篇卷之二十四

門人潁川魏廷萱校正

太學語第三十二

門人胡大器録

廂房中二人並立，一人參而入焉。宗師見而問曰：「汝讀何經？」對曰：「《禮記》。」曰：「昨日講《曲禮》『離立離坐，毋往參焉』。今日便忘却了。」其教人每類此，因而感發者甚衆。

一監生因買好扇，被人罵打，來禀。宗師斥之曰：「汝爲秀才而好淫巧妄費，又不能守身，非吾徒也。」諸監生聞之，皆惕厲。

河南一監生改巡歷作正歷，曰：「願久留監中請教。」宗師曰：「不可謂無人。」遂出「曾子、子思同道」題考之。考畢，宗師看曰：「汝從何人讀書？」曰：「昔遊王科先生門下。」曰：「此人在陜西作縣時，躬行丈量田地，守正不阿，後取在科，以言去官。汝河南何栢齋之後有此人耳，久慕其人而未得，今見其徒矣。」因謂諸生曰：「此意若實，雖曾子、子思可到。但恐不實，所累反多。」

有二舉人争告撥歷，偶因禮生引禮不由正道而由捷徑者，即謂之曰：「行不由徑，跡其行自可知其心。此皆是私心，與争撥歷者奚異！」

有一給事其弟監生來禀事，恃其兄勢，詞貌急遽。宗師責之曰：「汝奚不立志讀書，如汝兄乎？不然，人只稱你監生而已。且顔、孟汝地所産也，奚不學之？」

沈監生哭告父母年老，宗師曰：「准汝依親。」又哭告焉，曰：「准汝養病寬假，如何？」又哭告求許短差方已，宗師謂諸生曰：「此即是計利人也。果有思親真意，飄然而往，何消論監中日月哉？」卒不與短差。

習禮侯伯復講「日新」章，宗師因謂之曰：「今日見汝們復講，聰明漸開，義理漸通。自此以後用功常如所講，自能日新不已。不然，則便茅塞汝之心也。」

宗師勉禮生曰：「今日與汝們做禮生，多是氣象可觀，志意向上，中間也有薦舉者。凡往來廂房中，有好的足以爲法，有不好的足以爲戒，即此便是學問。若徒望我省你走班，減你課業，則是我反薄你們也。」

監生除教官，來拜辭。宗師曰：「勿忘監中所講意思。秀才有善行所當勸，有不善者所當懲，文藝次之。須牢記，見之於行，方不枉監中一遊也。」

有十數監生放利被人騙，來禀。宗師斥之曰：「此皆是利心所使。傳所謂『利未得而害已隨之』者，此也。告我以義者來，告我以利者去。」

西廂禮生來銷名，宗師曰：「西廂不到，你們即不來東廂。若我不到東廂，禮生亦不去西廂邪？這般便有彼此，殊非道理。須是『君子無終食之間違仁』，造次、顛沛必於是。」諸生感而曰：「謝教。」曰：「這是口邊頭説話，行得後來謝方算。」

有監生數告病假，宗師曰：「無病詐有病，是志爲氣所使，則真病矣。有病强無病，是氣爲志所帥，則無病矣。」諸生皆曰：「醫百病無出此言。」

宗師謂六堂先生曰：「監生皆我們弟

子，須要同寅協恭，盡其職業，固不負所學，亦不孤所托。」又昭示曰：「如某位勤，某位清，不可不取法。」於是六堂先生日加振勵。

宗師舉監中有善行者勸之，當其時，人情洶洶。一日，尊官顯宦皆曰：「不可，恐有欺也。」曰：「雖然，亦有不盡然者。大抵寧使人之欺予，無使予見善不舉以欺人。且如舉善者衆，不善之徒自相勉而爲善，欺之者遠矣。外此而教人，抑末耳。」聞之者曰：「此乃『己欲立而立人，己欲達而達人』者之心，故曰『君子莫大乎與人爲善』。」

或人云：「善行有買堂友長報上者。」宗師曰：「堂友長擇上榜者爲之，受買事雖或有之，未必皆然。且予亦不專靠堂友長，必親見其爲人，審之六堂官，斷之己心，自無所逃矣。」因謂大器曰：「《易》云：『火在天上，大有，君子以遏惡揚善。』此固非是細事也。」

宗師謂諸生曰：「昔在太學時，與馬伯循六七友於寶邛寺習禮。人皆譁曰，用心於無用之地。殊不知今日之所教，正昔日之所習也。今日教諸生習禮，亦爲後日計耳。不然，他日有一命之寄，則手足無所措。」

宗師謂善士曰：「今日諸生登善行榜者，甚難得。蓋太學，天下人才所萃之地，一季只取汝輩數十人，或一行之善，或一事之美。苟於此勇猛前進，因一行而至百行，因一事而至萬事，是集義所生者。養浩然之氣，充天地之道，不過是也。信能如此，固不負他們所舉，亦不忝汝輩所生。不然，倒惹得人作話笑也。」

或曰：「宗師奏請皇上行養老之禮於國學，行大射之禮於澤宫，何也？」曰：「此宗

師作用妙處。且行此禮，三公九卿穆穆皇皇，有揖讓之風，如唐虞之時。觀者自樂，舉天下之好無以尚之，所以基太平者此也，而其他遊觀皆可免矣。」

宗師命監生每月習禮二次，每日歌《詩》一次，鼓舞作興，監生升監者自然心清氣和，身際於唐、虞、三代之時。雖四方來觀者，無不以爲美。

或問：「宗師撥歷，如何帶撥歲貢一二名，亦有私乎？」曰：「此至公也。嘗聞宗師云，歲貢貧且老，例貢富且壯，歲貢今日帶撥一二人，雖私亦公也，何曾聽人情私撥一人乎？」

門人絳州陶梓發明

梓原籍有一書洞，請名焉。先生曰：「爾云何？」梓曰：「洞據絳城中高岡，南望汾水，未知可名以『望汾』否？」先生易望爲睇，曰：「睇，下視也。」遂大書三字。梓歸以語邦治，邦治曰：「初意如何？」曰：「文中子、薛敬軒二先生嘗講道於此，深慕之，故有是名。先生以睇易望，其必有説矣。」邦治曰：「先生其定汝之志乎？」梓恍然曰：「乃所願，則學孔子。河、汾之支流，居其下矣。雖然，道以孔子爲至，而進道未必不由二先生始也。」

先生書「甘貧改過」字方畢，梓欲請「青天白日」四字，汝勤亦欲爲梓請。皆未及言，先生復賜「光風霽月」四字。比出，與汝勤語，汝勤亦道己意，因問梓何以不卒請也，梓曰：「先生方書『甘貧改過』，即書『光風霽月』，言光風霽月由甘貧改過而得也。先生固已賜青天白日矣，而又何請也？」以此知求先生之書，不可不會先生之意；遵先

生之教，不可不體先生之心。

先生爲畢汝勤書「力行近仁」四字，大器曰：「力字太長。」先生曰：「力字要長，不然則自畫也。」

先生曰：「明道動容極可愛，看來只是學仁。」

瑠歸，請教，先生曰：「無他，與諸生前日所講甘貧改過而已。某平生無過人處，只守拙不改。」

問：「讀書精神不足，何如？」先生曰：「只是心不存，未有心存而精神有不足者。」

問：「精神倦時，亦可休息否？」先生曰：「天地有陰陽晝夜，君子以嚮晦宴息。時可休息，如何不休息？若時不可休息而休息，宰予晝寢是也。」

問：「心纔動一正念，復又動一雜念，把持不定，何如？」先生曰：「此不知止也，若知止，則心自定矣。」

問：「『我欲仁斯仁至』何如？」先生曰：「看『欲』字『至』字。若一念欲仁，一念之仁至矣；念念欲仁，念念之仁至矣；一日欲仁，一日之仁至矣；一月欲仁，一月之仁至矣；三月欲仁，三月之仁至矣。這便可幾於顏子，過此則聖人矣。」

問：「『回也其心三月不違仁』何如？」先生曰：「只是心熟，與仁爲一了。若心生，一日不違仁也難，何能三月不違仁？夫仁亦在乎熟之而已。若要熟，須日新而不已始得。」

問：「『仁以爲己任，不亦重乎』何如？」先生曰：「仁任最重。堯仁如天，舜『欲並生哉』纔擔當得起。孔子嘗曰：『若聖與仁，則吾豈敢？』信乎仁道至大，而爲任最重也。能克己，認得爲己，始能胸襟闊大，與物爲

體而無間。呂與叔詩云『剖破藩籬即大家』，有見之言也。欲任仁，須以曾子論孝意思推將去，孝即仁也。事君不忠非仁也，交友不信非仁也，居處不莊非仁也，戰陣無勇非仁也。知其非仁，則所行皆仁。日日新之而不已，則量無不弘，物無不容，真如天之無所不覆，地之無所不載，其任不亦重乎？」

問：「讀書何以能長進？」先生曰：「須日日有新的意思，纔見得長進。若不見有新的意思，終是不長進。」

問：「《論語》凡論心論政不一，何如？」先生曰：「聖人論心，未嘗不與政通，論政未嘗不與心通。聖人隨處發見，學者逐章體認，便見心政合一之道。」

問：「一身多病，何以爲治病之方？」先生曰：「《二程抄釋》，對病良方也。手此一卷不釋，身體之，則病自愈矣。」

問孝。先生曰：「父母生身，使身而爲有道之身，是愛其身也，愛其身是愛其親也，是孝也。使身而不有道焉，是辱其身也，辱其身是辱其親也，非孝也。孝莫大於愛身而爲有道之身，不孝莫大於辱身而爲無道之身。」

問：「道業、舉業何如？」先生曰：「一道也。心純則理純，理純則文純。蘊之而爲德行，措之而爲事業，道相貫也，豈有二乎哉？俗學岐而爲二者，非也。」

問：「泄柳何如？」先生曰：「古之狷者也，今寡其儔矣。」或曰：「不近於固，乃非中庸之道乎？」先生曰：「始學而遽欲學中庸，鮮不失之胡廣。」

問：「樂何如？」先生曰：「樂在心，不在器。昔予與張允薦彈《梅花三弄》時，損一絃，

餘六絃，允薦彈之而聲和可聽。」問曰：「何謂也？」「允薦曰：『不徒六絃，雖一絃亦能彈之而聲和可聽。』由是觀之，可見樂在心，不在器也。孔子曰：『樂云樂云，鍾鼓云乎哉！』求真樂，當求之心，不當求之器也。予爲兒時，戲擊瓦礫，吹葱筩以爲樂，悠然有自得之趣，此真樂也。追想唐虞之時，康衢之歌，擊壤之謡，謂之真樂，信然。漢賈誼請興樂，文帝辭以未遑，可謂識真樂者矣。蓋真樂必物理而後作，心和而後諧，特假器以宣之耳。不然，何武帝今日作《天馬》、《芝房》之歌，明日協《寶鼎》、《赤雁》之律，民不之樂，而海内益耗者乎？孟子論樂，必歸之與民同樂，其達真樂者哉！」

問：「子夏、子張論交何如？」先生曰：「皆是也，惜未會其全耳。子夏有以見聖人之始，❶而無以見聖人之大；子張有以見聖人之大，而無以見聖人之成。」

問：「損友固當遠，亦當容否？」先生曰：「若始學直當峻絶，遠如蝎蛇，豈可苟且以相容？若不遠而容，終爲彼壞，豈能成立？譬之直木，終日爲藤蘿纏繞，未免於曲，豈能條達？若脱去纏繞，則自成干霄之木矣。若學成後，亦豈涵容？彼終自化，豈能浼我耶？何不可容之有？夫遠之者，子夏之見也，聖人始學之教也。容之者，子張之見也，聖人成學之教也。隨其學與時而遠之容之可也，豈可固於必遠，亦豈可固於必容哉？」

問：「神主壞，宜脩否？」先生曰：「人住居壞，便欲補緝，何況神主，可不補緝乎？主壞，前人求木之不慎也。前人既失

❶「夏」，原作「憂」，今據乾隆本改。

之於其始，後人可不救之於其後？」

梓輩侍先生側，適有遺胥吏擡食盒晉禮者，先生曰：「胥吏頭上有個巾帽，他日有個官做，當待之以禮，豈可使執此賤役之事乎？吾不忍也。」遂給扇與錢以優待之。

問：「諸子之書多矣，何獨於四子抄釋？」先生曰：「堯、舜、禹、湯、文、武之道，賴周、孔而發明；周、孔之道，賴顏、曾、思、孟而發明；顏、曾、思、孟之道，賴周、程、張、朱而發明。此予所以獨留心於四子而抄釋之也。」

梓輩侍坐，見公子來，起。先生曰：「非禮也，獨不聞《禮》曰，侍於所尊，見平等不起，恐奪侍尊者之敬也。」

先生曰：「天下之血脈，皆吾乾父坤母之血脈也。昔予與一太守作序文，有曰：『一人有數子女焉，有醜者，有瞎者，有跛者。爲醜者多備裝奩，爲瞎者使學算，爲跛者使學藝，各得其所。能如此人愛子女之心，以愛天下之民，則天下之血脈通矣，何萬物不得其所乎？』此始可謂爲孝子，爲仁人矣。《易》曰：『體仁足以長人。』程子以手足痿痺爲不仁，其知此乎！」

涇野子內篇卷之二十四終

涇野子内篇卷之二十五

門人潁川魏廷萱校正

春官外署語第三十三

門人胡大器録

文桂問：「安南不征爲上策，甚不得已征之，莫若起兩廣土兵，始與安南相攻伐，且糧草又便，熟知道路，然後可以奏功，其活百姓亦多矣。」先生嘆曰：「此等處置亦得宜。」王材曰：「西北邊上糧草每每告乏，何也？」曰：「邊上糧草仰賴陝西地方，小民肩擔驢馱，謂之窋運。某先人亦嘗親上邊粟。近來變而納銀，是以無糧草，不能濟急于一時，故古人貴儲粟。且古人立下法子，不可輕易改他的。此二件事乃今日南北之急務，爾們對策時須發揮出來，方是有用之學。」

曾、王二生問曰：「自承至教後，興起意常常見之，但不能發于事業爾。」先生曰：「興起意便是善念，只要勿忘。昔嘗謂某人見道於驢，某人見道於舟，舟、驢外無所不見，何患無事業乎？」

問：「今之守令亦有急急爲民者，未見甚效，何也？」先生曰：「那個守令多是急急身上做的，或奉承上司，或刻罰下民，或辦理簿書而已。使其真有爲民的心，豈無効驗？故程子曰：『苟存心於愛物，於民必有所濟。』昔黄霸誠心在民身上，便知某處猪可以作祭祀，某處木可以作棺槨，如家事實實幹去，是以當時皆富庶也。求効驗不難，

求守令如黄霸這樣極難。」

先生謂大器曰：「汝今户部歷事，見司官與同事舉人要禮節有常，不諂不傲，爲他們起敬，便道在其中。」

大器與朱永年侍側，先生嘆曰：「古人明經脩行，苟于此專務著，卓立不變，則與道俱化矣。」永年因言曰：「昔在鷲峰寺見一生，問曰：『程子云「養心莫善於寡欲」，此句淺近，莫若理義之悦我心，猶芻豢之悦我口好』，如何？」先生曰：「此古人替换法也。若專務義理上，欲不期寡而自寡矣，皆此意也。」

禮部李邦良陞衢州知府，問：「前此四知府一時失位而去，甚難治。」先生曰：「此四知府者皆自失也，苟能正其身，雖不令而行，則民親之如父母矣，何患失位而難治？」

李惟中問：「近世作文，長篇漫説，可厭。」先生嘆曰：「若教天下太平，必須文章斂華就實而後可。」程爵曰：「今之作文者，未免壞心術。」先生曰：「苟作之者根據義理，如四書、五經之言，自是實事，則心術由是而正。若徒字句上用功，如兩晉六朝之文，自是虚談，則心術便壞。」

有新任知府極衝要，問曰：「到任十日，迎送不絶，而于民間事全未理著。雖欲愛民，末如之何。」先生曰：「苟存心于民而勿忘，則迎送之處，皆愛民之地。」

渭崖説一生有天官材，先生問：「何以見之？」曰：「但看調和張、桂二家，他有手段也。」曰：「遨遊二氏之門，其人可知也。」曰：「不見其人，怎能知其才？」曰：「因其迹論其心爾。」

大器回省休寧未一月，部堂上罰曠倍

之，器心頗不平，曰：「似亦近刻矣。」先生曰：「此便是尤人了。他執法行事，怎知得汝數千里來爲親那樣心？」

先生問鄢茂卿：「貴處有楊月湖《二程類編》，如講誠敬作一處，講鬼神作一處，似此太支離了。聖賢之言，講誠敬便帶鬼神說，講鬼神便帶誠敬說。如古人編《論語》，就以『學而』名篇，《孟子》亦依此法，須如此方無病。」

先生說：「敝同年王蘗谷書云，悟三《易》。某回云，《易》止是一個《易》。有人說《易》道陰陽也，有言說天莫辨乎《易》，皆不是。《易》本爲人事設，故『立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義』。借天地、陰陽、剛柔先發起，以見人之稟仁義，皆由天地、陰陽、剛柔中來，非外鑠我也。是以君子行此四德，故曰：『乾，元亨利貞。』《彖》、《象》、《文言》若發未盡，《繫辭》中備言之，《易》本日用淺近事，無往而非《易》，只是後人看得高遠了。」

户部任良輔曰：「佐天資不美，悔吝日多。嘗書百『忍』字於壁，若忍過一事，則大圈一紅，喜之也；否則墨筆一×，戚之也。」老先生曰：「悔固好，但不可久滯于胸中。且云忍，便有不忍者在。不若視人己爲一體，人有不及，即憐憫之，斯可矣。」佐曰：「此達人之大觀，忍與不忍，不足言之也。」退而書諸册，以識無窮之意也。

同時郎中來拜，欲旁坐，先生笑曰：「世間只有爵位而無道義耶？」郎中笑而正坐。

吉安蕭轍與劉方興請曰：「方興常有私意不能除，奈何？」先生曰：「汝能養義理熟，而私意自除矣。」轍問：「顏子之樂如何？」曰：「知常人之憂，則知顏子之樂也。」

史起蟄與葛清拜老先生，蟄問佛老之學，先生曰：「明得孔孟之學，則知二氏之學矣。」問：「孔孟之學何在？」曰：「只是要仁與好問爾。」蟄又言：「清在牛首清苦，三個月不下山。」曰：「在家時，亦能如牛首三個月方可。」

問：「自古天下任用非人，則日入於亂。」先生曰：「昔二總兵論天下有事之秋方好立功，予應之曰：『寧使諸公不好立功，不可使天下有事。』天下有事，乃國之不幸也。即昔日答陳思慎，曰不問人運而問海運意。」

大器秋中侍坐寅清堂，雷雨大作，起而曰：「天道反常。」先生嘆曰：「人事亦如之。」

解州耆老有書云，欲得老先生一字與王玉瓚，王方肯入書院。先生曰：「此正當爲善，化導鄉人，□□□□可也。」❶

章詔與大器侍側，詔起曰：「學者只怕壞了心術。」先生點頭，指面前一枯樹曰：「人心壞了，就如此枯樹，安得有發生滋長意乎？」

一生曰：「今日到太平門外，因一監生被刑部官非刑加之，監生與那顯官親鄭甚不平，邀生輩與刑官一言。」先生問：「鄭居憂回幾日？」曰：「三日矣。」曰：「若此，顯官講他，刑官亦有言齟齬矣。」曰：「只爲不平。」曰：「不平固當講，只可央列位轉達在顯官，新憂不可舍己責人。」

有生寄書云：「補廩官吏皆要錢，如何則可？」先生笑曰：「自家不可要別人錢，別人要錢，己的只可與他。」

❶「□□□□」，原空闕，乾隆本、四庫本、嘉慶本無。

先生謂張通判綎曰：「前日汝不欲做官，聚徒講學，甚好。然做官功業有限，而講學造就人材，功業尤大。」又曰：「古人高風，真不在言語文字之間。」

先生召諸生飲，其來有先後，先生皆禮貌之不倦。諸生欲辭去，乃留曰：「此亦要看得見列位有後來者，故不欲待耶？又安可先來而先去乎？」言未已，一生曰：「某還要到國子監去，恐天晚。」先生笑曰：「列位同一天，而汝有二天耶？」

江伯馨言：「馬通政權户部印，馬要坐侍郎公座，要司官堂上作揖，又要堂上説前件，司官又不肯從。老先生爲之處置得宜：司官堂上作揖，馬出公座地板外回揖，前件後堂説，公座另設于侍郎公座之下。」大器問：「實有此事否也？」先生曰：「然。某權吏部印，司官文書多判從之。惟吏們不嚴謹恐誆騙人也。若司官自能了一司事，十件中有不是者看出一二件，體面自當如是爾。況堂上不當下侵細事，不然，設司官何用？如某公於文書一到，先自批了，着不下四司，才雖聰明，然於事體甚欠，初設司官爲何？」

老先生説：「羅整庵甚好。」彭用遷曰：「固有源流，乃羅老先生先好也，是以三子皆賢且貴宦也。有一子畜鹿，欲賣與官家丁祭，多得錢爾。羅老先生知其意，稱疾不起。三子跪稟，欲請醫，良久乃曰：『欲得鹿肉則疾好也。』有一子應曰：『男某有鹿。』即殺之，未用而疾瘳，其子愧悟。」先生曰：「用遷學問大進，乃一至此乎！」旁坐有二生驚問其故，答曰：「非平日用心力行體認天理者，焉能記得此事？」

張通判來辭，與文仲芳同見老先生，大

器侍側。張送詩呈看，看畢笑曰：「年已艾，還攻煉唐人詩句耶？若心馳騖乎此，甚害事。」張起曰：「陽明雖亦戒作詩，他又曰：『豪傑之士不爲沉溺，或遇友，或托物，亦間作之可也。』」大器曰：「伊川不作詩，於他無損。」先生曰：「不作尤高。」

九月九日，老先生召丘孟學、傅起巖、艾治伯與王良濟飲。大器早往北門橋同程君脩登高，薄暮方歸。老先生曰：「汝何來晚也？」大器曰：「步行遲遲爾。」笑曰：「汝習行故也。昔予同馬伯循去皇城内，清黄往來皆步行。伯循穿一雙破油靴，在他人甚不堪。孟子曰『必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚』云云，程子解得甚好：『若要熟，須從這裏過』。」

先生問：「陳荷峰爲人如何？」大器曰：「巡撫江南時，貪官污吏聞風解印而逃。」曰：「昔見其常云，有一勢要常有書與他，某心甚不安。他做官好，不可以言廢人也。」

問：「今之學者，身爲不善，若罔聞知；到別人，於無過求有過。何也？」先生曰：「風俗至此極矣，可惡可嘆。如周漢人耻言人過，今未之見也。」

先生每出，遇人家子弟戴濂溪周子巾，大袖衣，成隊而遊，嘆曰：「此輩甚不忍看，周子何其多耶！今馬西玄拘來讀書甚好，縱不能讀經書，只讀得一本《大學》，少知道理，不至殃民壞法之極也。」

大器十三夜侍坐月下，老先生曰：「前時夏熱，諸友相會少，且受他們禮未曾答。昨日請過刑部，與大理寺諸友一敘，多朴實老成，言不能出諸口。我心甚喜，只與這般人相處最好。」明早，趙評事，山東人，爲父

母求墓表，涕泣拜曰：「鯤讀書時，吾父望我中舉，既中後，父不存矣。母曰：『汝父不存我存，猶汝父存一般，汝勉力中進士也。』既中後，母亦不存。」又泣曰：「鯤既叨門下，賴老先生表吾父母爾。」既而送出門，因謂大器曰：「趙于南年與某相上下，親喪三十年，言及之猶涕泣不已，只是一味躬行，即某昨夜與汝言之者也。」

先生謂王輿曰：「學者必須苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，凡百艱辛經歷一番，後來爲官必能知民情苦樂，做出事業便好。先儒程子説得甚親切：『若要熟，須從這裏過。』某與馬谿田未嘗耻惡衣惡食，汝師法可。」

先生謂大器曰：「聞陳生尚在神樂觀而未去，使我連忙封書，豈是學問？劉元城作人自不妄語始，須樂與那周生兩個人是一樣的，是以士人不貴講學而貴躬行。」

一生言南監生因祭酒甚嚴，滿監非議。老先生曰：「惟監生極難管，今又多良家子弟，尤爲難也。如某在北監，過三兩月人情方定。」一生曰：「某親見唐漁石做提學時，咸寧邑人就編成戲本，着封筒打到提學道去，這般生事。」老先生曰：「代州有王孝子廬墓，地出靈芝。那處有好事者一二人，作《五龍王判斷蘑菇記》題目，此與咸寧人作雜劇一般。蓋他原學不同，心不同也，亦不可謂天造。」

王輿問：「《雅》、《頌》樂正，各得其所，指器數上講否？」先生曰：「也有本有末處也，有器數，也有情義處。必須於孔子論禮樂合而觀之可見矣。其曰：『禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鍾鼓云乎哉！』又曰：『人而不仁如禮何？人而不仁如樂

何？』及至語樂師，曰『始作翕如也』云云。夫仁比『鍾鼓』章更大，『鍾鼓』章比『語太師樂』章更深。」因問「文質彬彬，然後君子」，曰：「亦須觀孔子論文質處。其曰『則吾從先進』，又曰『吾從周』，又曰『禮，與其奢也寧儉』，答顔子曰『行夏之時』云云，可見文質彬彬非相等。蓋質勝文固野，若文勝其質，則又史矣。野只是無文采而已，文則是無情實也。❶參互考訂，則輕重本末彰彰矣。汝們早夜思之，動静體之，有得後則説話不得錯，行事不得錯，百姓也安，國家也治。」又曰：「惟顔子可以語此，蓋有仁爲之本也。」

王獻蓋問：「《四書註》不可不讀，如何？」先生曰：「不讀《註》固不可，溺于《註》尤不可，只要自得。故朱子亦曰：『先註四書，後又有《或問》，後來《註》熟了不要，又後連《或問》不要，久則連經文不要。』言於是，行於是矣。昔者朱子送蔡元定，赤足過山，血出不顧，豈非躬行君子哉？看《註》與《或問》者，曾到此耶？」

或問：「有一官昔忤張羅峰，云：『願明公息怒，宰相腹中容得船過。』羅峰又怒曰：『若糞船也容得過耶？』」老先生聞而笑曰：「奚不曰『容得糞船過，方謂宰相量』乎？」

霍公《家訓》採取古孝弟廉節故事，編列在後。一日送老先生看，及升部，老先生謂之曰：「子豪傑不羈之士也，及其《家訓》，亦採取此腐儒之事乎？」渭崖笑而不言。良知發見，自不容已如此。

老先生會審要囚回，大器問：「有疑獄

❶「文」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「史」。

否？」曰：「多是三法司主定了。昨衆人縱說有疑獄，彼便說情真罪當。某云當從衆可也，則又說曾一奏請定奪了。某又云，若如此執定了，又何必云會審耶？前日避人事，在部中看揭帖，今早臨行又看一遍，蓋爲干係重情爾，臨期有見，不得不言。」

涇野子內篇卷之二十五終

涇野子內篇卷之二十六

門人潁川魏廷萱校正

春官外署語第三十四

門人建昌王材録

材問：「『信而好古』，孔子之所以爲聖也，故學莫貴於信道之篤。學無前進，凡以斯之未信而已。然嘗至於朱子而疑之，其告君必以格致誠正，自謂平生所學在是，可謂篤信之學矣。然而當時莫能售其言，後世未免譏其泥，無乃非所謂信乎？」先生曰：「亦是信，但少變通爾。」曰：「無乃信之之過，將入於『必果』、『必信』之歸乎？」曰：「信果之信亦是，孟子告君，便不是如此。大抵正君處是仁，作用處却須智。」曰：「『惟大人爲能格君心之非』，朱子恐尚未大也。」曰：「難説未大，蓋亦不曾得近君之位，立朝四十七日爾。」

材問：「自古聖賢皆有用心之説。夫心者一身之主，萬用之所由出也。而謂之用，不知用之者何物乎？豈用一心，而用之者又一心乎？」曰：「人心要做得主宰，忽忽茫茫，心不在此，此是不用心，用心只是敬。」曰：「今有用心於他技者，亦謂之敬乎？」曰：「此所謂錯用心也。」

材問：「趙苞全城而失母，當其時，孝則不忠，忠則不孝，甚有難處者。或謂姑以城降，俟得母而復圖城，則兩全矣。材以爲母得而城可必復，如其言可也；城降而或不可復，則忠孝兩失。如之何？」先生曰：「昔潞

州有仇時茂者，寇將至，使其族人婦女皆入城。寇至，問時茂借馬，曰：『不得，室且焚。』時茂曰：『室可焚，馬不可得也。』室遂焚，族屬卒不及於害。《易》曰：『君子以思患而豫防之。』趙苞不能豫處其母於無虞之地，及其爲虜所得，則亦末如之何已。」又曰：「今人有事邊鄙，果有致身爲國、馬革裹屍之志，則家屬或不同行可也。」

先生嘗述仇時茂以其俸爲鄉中諸善人製深衣冠，可謂好古樂善者矣。

因論及孔子曰「吾豈匏瓜也哉，焉能繫而不食」，王材曰：「此處恐非孔子不可。」先生曰：「是。如楊龜山因秦檜出來，❶便不曾成得事。」材曰：「是必先量在我者，有以化導得他方可」。曰：「不但化導，却要誠，使人信。彼既真信我矣，道纔得行。」

材問：「祠堂神主之次，宋儒禮以西爲尊，今皆如賓客坐次以中爲尊，是否？」先生曰：「禮『時爲大』，以中爲尊是也。古禮廟主皆東向，今朝廷太廟亦南向。」

一日因感時雨，材曰：「聖人時雨之化，恐不止是顔、曾。凡因善而長，因失而救，皆是時雨。」先生曰：「此是爾資質所到。如今日之雨，豈但禾苗種之美者得其益，凡園中蔬果之類皆沾被也。聖人啓憤發悱，反三隅而復，皆是時雨。」

材問：「『必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。』見朋友記先生語『勿忘』云：『若坐馳了，却是忽心，不可。』竊意既謂之『必有事』，又何坐馳之有？」曰：「此記者誤也。『必有事』以『集義』爲事矣。若爲他念牽扯，便是忘。『勿忘』即是不息，不息最難。」

❶「秦檜」，四庫本作「蔡京」。

材曰：「『必有事』即是『有爲者譬若掘井』，『勿忘』即是『掘井九仞而不及泉，猶爲棄井也。』」曰：「是。」

材問：「『君子之道，淡而不厭，簡而文，溫而理，知遠之近，知風之自，知微之顯。』先生皆以資質言，恐不皆有此資質，亦要學力也。」先生曰：「是資質，無此資質者却要學力，先變化氣質也。學要誠，爲己，誠之基本也。然雖是爲己，而無那明，亦不可，故又要明。知幾，明之基本也。『知風之自』三句最好，體認風是何等風，譬如外面有個毀的風，便知此是我某事處有未當；有個譽的風，便知此是我某事差强人意。知得此，方能『不怨天，不尤人』，方肯慎獨做工夫也。」

材問：「『操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉惟心之謂與？』程子曰：『心豈有出入？亦以操舍言之爾。』材竊謂以心之軀殼言，固無出入，若以心之神言，則有所謂『仰面貪看鳥，回頭錯應人』者矣。嘗見役志於碁局者，賓客亦不知禮；馳心於文藝者，飲食每失其正。豈非神着於物耶？要在時時省察收斂，不容一物，使此心明鏡在此，姸媸隨物以應，而不逐於物，然後爲常存而不出也。不知是否？」先生曰：「是。」

材問：「貧而無諂，富而無驕；未若貧而樂，富而好禮。如今做工夫，却從樂與好禮上做，還從無諂無驕上做起也？」先生曰：「既知道無諂無驕不如樂與好禮，便從樂與好禮上做。」

材問：「程子云『人有篤志力行而不知道者』，或謂此言爲司馬溫公發，然與？」先生曰：「程子亦曾言司馬公不知道，但此言恐不專爲司馬公發。如聖門子路何等篤志

力行，夫子亦不許其知德。」材曰：「此等處，還是不曾見得那一原處用功否？」曰：「是。温公事我嘗論來，他亦可謂近道，難謂之全不知也。但不免有意必固我之私，所以蔡確小人便得以行其迎合之計。學者心事須要如青天白日，都照得到，不要被他侵了我本原，動了我柄欛。若程子見識，比司馬便自大，那聖人作用處他都見得了，當時就料得司馬有此事，若他來用自不同。」材曰：「此正是全體妙用」。先生曰：「然。」

因講爲仁，先生曰：「汝看帝堯『其仁如天，其知如神』。然當時四凶却也在朝，只是不柄用他。我常説，君子以厚德載物，譬如山林，麒麟、鳳凰也生，虎豹、虺蛇也容，只是不相害。嘗記馬伯循論『及其使人也器之』，論得好，如聾者司火，刖者司門，瞽者跛者各有所用。」材曰：「此正是聖人無棄人。堯時四凶不去，想是在廷君子多了，他亦不能有爲，故堯且容之。至其惡稔罪大，則舜不得而不去之矣。《左傳》却謂四凶堯不能去，八元愷堯不能舉。他將扶舜，便要抑堯。」先生曰：「此左氏所以爲不知道也。」

材問：「祭止高祖，禮之制也。宗子世數多速，及如宗子易世，而高祖之上當祧。有叔伯父者，視高祖以上之祖猶爲高曾也，則將祧之於彼以祀之也乎？」曰：「祧之於彼而祀之，禮也。己親盡，彼親未盡也，可以己而絶彼乎？」曰：「苟於彼也亦親盡，則祧矣。祧而藏之於墓所，禮與？」曰：「禮也。」

初旦問於材：「言祠堂之祭，可及伯叔祖父母、伯叔父母否？」材應之曰：「繼別爲

小宗，伯叔祖父母、伯叔父母自有爲之祭者矣。其可祭者，其子姓同居與無後者乎？」問於先生，先生曰：「是也。然初氏聞其族人亦多支庶，有不能祭者，爲是而不忍，啓東之厚也。吾嘗謂父母之多男子者，衆子貧，一子富，富者豈可以衆子之貧而缺父母之養哉？伯叔父母有不能祭者，聚其子孫同祭之可也。」

材問：「孟子云：『天時不如地利，地利不如人和。』只此二言，省了多少兵家説話！孔子所謂『我戰則克』，其道想亦是如此。」先生曰：「然。看來只是要得人心，就如程子云『今將數千人，能使依時及候得飯喫，亦是難事』，左氏所謂三軍之士皆如挾纊，此是人和。至於『昔日之羊，子爲政；今日之事，我爲政』，雖有天時地利，何所用之？」材曰：「就是吴起所以成功，亦是能與士卒同甘苦，但此恐還是第二着。」先生曰：「是。教之孝弟忠信之行，務農講武之法，是第一着。若夫凶年饑歲，使老稺轉乎溝壑，壯者散而之四方，則所謂『夫民今而後得反之』矣。」

材問：「『一鄉之善士，斯友一鄉之善士。』《註》曰：『言己之善蓋於一鄉，然後盡友一鄉之善士。』夫在我之善既已蓋於一鄉，則一鄉人皆將來友於我，如晦翁之云，恐非所以論於我之取友也。」先生曰：「然。蓋言能友一鄉之善士者，乃成一鄉之善士也。其要只在心虚，若先有一毫自是自足之心，則善斯不可入矣。便是爲人君者，位已極高，勢已極隆，若不是虚心樂善，則天下之善何由而至？故曰『匹夫匹婦不獲自盡，民主罔與成厥功。』」

因論伊尹，王材曰：「觀伊尹方其在有

莘之野，辭受取予一介不苟，其仕湯也，必待三聘之誠。處則樂堯舜之道，出則欲天下之人匹夫匹婦咸被堯舜之澤，此其道已不下於孔子矣。而孟子等之夷、惠，乃若是班乎？」先生曰：「子言是也，伊尹於夷、惠爲大矣。但方諸孔子，少不及爾。」材曰：「仲尼不無轍迹，❶伊尹不及者，其惟有迹乎？」先生曰：「然。」

有建言人材須於巖穴中求者，先生曰：「此說亦偏。今日尋吴康齋輩，恐亦少矣。即閑散之任，罷黜及致政之官，其中何嘗無人？」材曰：「前時科目未盛，故有康齋輩。今國家承平既久，科目之途多矣，所以山林全德亦少，而科目亦不可盡謂無人。」先生曰是，却說康齋將安貧的事昨日記，其學不可當，後來陳白沙亦不及康齋。材曰：「看來邵康節、陳白沙之樂，似尚與孔、顔之樂微有不同。」先生曰：「然。孔、顔之樂，只憂處解下來便是樂，故曰『發憤忘食』，曰『樂以忘憂』，曰『樂以天下，憂以天下』。」材曰：「如今言樂，却是推開了事去樂。」先生曰：「其流之弊，便是晉人竹林之風矣。」

材問：「『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。』朱子謂前節爲造其理，後節爲履其事。竊謂孔子不惑知命，必於四十五十言之，學至於盡心知性知天，則已窮神知化，與天爲一矣。如是而後存且養而履其事乎？陽明公以前節爲生知安行之事，次節爲學知利行之事，如何？」曰：「朱子之説是也。陽明以末節爲困知勉行，不然。蓋人所最惑

❶「不」，四庫本作「全」。

者，殀壽也。至於殀壽不貳，修身以俟之，則命自我立矣。到命自我立處，知天事天又不足言，此乃是至極。」「然則『知天』與『五十而知天命』不同乎？」曰：「不同，彼是兼行言，此只是知。」

材問：「二《南》何以皆婦人之詩？如『嘒彼小星』便説行役，丈夫雖勞而安命，未爲不可。」先生曰：「『抱衾與裯』一句，還是婦人之詩。天下易私而難化者惟婦人，婦人既化，丈夫可知矣。此文王刑于之效也。」章詔曰：「堯之試舜，亦自二女始。」先生曰：「文王之道，便自堯舜傳下來。故孔子教伯魚曰：『人而不爲《周南》、《召南》，其猶正墻面而立。』蓋就是夫婦之間，一步不可行矣。伯魚以是傳之子思，故子思曰：『君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。』」

材問：「射禮延射云：『敗軍之將，亡國之大夫，與爲人後者，不得入。』夫爲人後者，自是昭穆應繼，不得已而爲之，何以與敗軍之將、亡國之大夫等？」先生曰：「此爲人後，當是異姓養子之類，背父離母，失其家矣，與敗軍亡國者又何異也？若同姓爲後，《禮經》有明徵矣。」周璞曰：「註疏謂與爲求。」先生曰：「此説更明，可見古註疏不可不讀。」

六月二十六日，先生宴於玄真觀，王材問字焉，曰：「舊字『子卿』，心所不欲也，請更之。」先生笑曰：「卿相未爲不好也。苟問本原，則以德；如問勉勵，則以難。」材曰：「德則有所諱，謂之難，則材方以材爲不足也。」先生曰：「不足者，今世之見也。難也者，古人之才也。唐虞之際，於斯爲盛，孔子猶嘆其難矣。甚哉！難易之間，不可不

辨也。生民之休戚，天下之治亂，皆係於是。知其難，則所謂材者，古人之材也，生民於是乎休焉，天下於是乎治焉。止於易，則所謂材者，末世之材也，生民其戚，而天下其不治矣。」胡大器曰：「古之成材也易，今之成材也難。」材退而嘆曰：「先生之所教者切，而所期者遠矣。乃孺道復加勉焉，某敢不其難其慎，以求無負於今日也哉！」

往年馮御史之獄，張廷尉具疏欲救之，問於寇涂水，曰：「此徒足以成子之名，而不足以救子仁。子如誠意於救子仁也，則非此可能也。」張問計，涂水曰：「此必會同三法司，請於汪誠齋、張羅峰，❶使意出於彼，事乃可濟。」張從之，子仁免於死。先生嘗稱涂水之能成事也，材曰：「大都必是不爲一己之名，而後可以濟天下之事。」先生曰：「事勢變遷又不常，亦有本不爲名，然卒止得名而事弗濟者。至若壹意於委曲濟事，此處恐又有病。」材曰：「蓋行權所以濟經，苟至於屈身，則又不可以伸道。」先生曰：「然。」

章詔問：「自古難事之主，莫如武后，而狄梁公克濟其艱。後世無是主，何爲之臣者卒無復見梁公輩？」先生曰：「不可謂無也。武氏事與吕氏同，吕氏當時周勃、劉章掌南北軍，權在劉氏，但用周勃，却出高帝之見。狄梁公時有張柬之、桓彦範、崔玄暐、袁恕己、敬暉等，羽林軍屬他掌。唐之羽林軍猶漢之南北軍也，❷此却是梁公能用人。其告武氏曰：『姑與母孰親？

❶「齋」，原作「齊」，今據乾隆本改。
❷「南北軍也」，原漫漶不清，今據乾隆本補。

未聞姪爲天子而祔姑於廟。』❶比是通他明處。」

武功生員楊津重録

涇野子內篇卷之二十六終

❶「未聞姪爲」，原漫漶不清，今據乾隆本補。

涇野子内篇卷之二十七

禮部北所語三十五

門人潁川魏廷萱校正
門人王獻蓋丁酉録

獻蓋問：「《論解州略》載君親師固四拜矣，伯叔、外父母、母舅亦然者何？」先生曰：「伯叔，父所同出；母舅，母所同出；外父母，妻所自出，故四拜。二拜則同於常人矣。」曰：「服何以不同也？」曰：「服雖不同，拜不必拘。古者父母亦再拜，又問安再拜，後人一齊拜了，故四拜。《會典》載伯叔等亦四拜，兼情與分而制之也。」

獻蓋問：「『人莫不飲食，鮮能知味也。』飲食即道否？」先生曰：「這還是譬喻，如『誰能出不由户』一般。」「所以不知味者何？」曰：「只是不察耳。觀《鄉黨》載夫子之飲食，及《曲禮》所載飲食之節，便知知味之旨。故我嘗謂，飲食知味處亦便是道也。如孔子食於有喪者未嘗飽，食於少西氏而飽，這便是知味。如前兩生飲鷲峰僧茶，亦是。」

先生曰：「人皆可以爲君子，豈惟乾道中有二程夫子，淳熙中有晦庵夫子？人只爲私欲，起了籓籬，生了物我，有了親疎，立了異同，胸中皆是一團私意，故不能爲君子。若能隨事精察，漸漸克去，撤了這籓籬，忘了這物我，知了這親疎，合了這異同，視天下之民毛髮骨爪、疾痛疴癢與我相關，便可以爲君子。故曰：『一日克己復禮，天下歸仁焉。』」獻蓋曰：「一日克己復禮，天下

如何便歸仁？」先生曰：「天下歸仁不難，只是難得一日克己復禮。如顔子三月不違仁，還不算他是一日克己復禮也。一日是舉成功之日言，前面不知用過多少工夫，不是一日纔克己復禮，天下便歸仁。歸仁就是天下歸之。如今只是没有個克己復禮的人，若有這樣人，如文王一般，伯夷便自東海而來，太公便自北海而來，天下豈不歸仁？」曰：「巖穴孤寒之士能克己復禮，而不能行養老之政，如何？」曰：「天下亦歸之，七十子之於孔子是也。」

獻藎問：「心多雜念，以爲非，則亦有近正者；以爲是，則此心擾亂甚矣。如何則可？」先生曰：「程子門人亦嘗有此問，其故只是助長，亦是不得真知。真知若得，則雜念不生，故《大學》説知止而後有定。立不思坐，坐不思立，心中自然寧静。」

獻藎問：「戒慎不覩，恐懼不聞，亦已密矣。朱子謂『自戒懼而約之』，如何？」先生曰：「此語亦分析了。『致中和』只是戒慎恐懼工夫，做到『純亦不已』地位便是。然必須聖人在天子之位，方能如此。故列於朝者無一人之不正，見於行者無一事之不當，然後天地位，萬物育。」曰：「『不動而敬，不言而信』，即戒懼否？」曰：「亦是。這不動不言處，正可以觀人德行。《易》曰：『默而成之，不言而信，存乎德行。』故人不必言，而其所養自見。若自言我能用功，我能涵養，其德行亦薄矣。」

獻藎問：「學者必先致知否？」先生曰：「不先致知，則德忠朝夕往來爲何？」「先道理乎？先人事乎？」曰：「除了人事，焉有道理？」

獻藎問：「《禮記》是漢儒所作否？」先

生曰：「董、賈，漢儒之最優者，《董子》及《新書》果有此筆力否？還是孔門所流傳者。」先生曰：「亦是。精者爲《論語》，粗者爲《家語》。」

獻蓋問：「《家語》果孔門之言否？」先生曰：「成物是知之明而處之當否？」先生曰：「須那物成，方是成物。」曰：「堯何以不能化其子？」曰：「《書》稱堯『克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓』。夫九族俱睦，只有一子不化，你説他是睦不是睦？丹朱不肖，不害其爲成物也。」

獻蓋問曰：「禮，庶子祭其母於私寢。蓋母早喪，嫡母在堂，既不可祔於廟，又兄弟同居，別無私寢，如何則可？」先生曰：「子亦不必別求私寢，只子平日讀書處立一主，祀之可也。」曰：「先母之喪也，蓋方八歲，未能立主。兹欲立之，書顯妣，恐同於嫡。《登科録》書生母，蓋欲效之，如何？」曰：「可哉。」

獻蓋問：「一日痰火上作，静坐少頃，火退，胸中若有所得，如登高山然。此流於禪否？」先生曰：「這便是存養，非禪也。」曰：「雜念常起，雖拂去，東滅西生，如何則可？」曰：「亦當漸漸克去。這欲非由一朝一夕，胎生之始，已有此種子。自後日增月長，雖陰陽寒暑，便入於我，皆成私欲。積之以數十年，而遽欲去之於一旦，不亦難乎？須要以漸，如煉丹者，用文武火始得。只要把這欲盡數克去，如脱胎换骨方好。伊尹説『使先覺覺後覺』，便是這個道理。彼人迷於欲，而覺之使正也。如人方睡，而覺之使醒，那睡得淺的人，叫他一二聲便醒；那睡得重的人，叫他四五聲還不醒。」

獻蓋問曰：「聞教後，一時便欲己盡克，

禮盡復。家兄德仁因謂之曰：『克己如坊水然，遽四面絶住，鮮有不泛溢旁出者。先築三面，待水少殺，始可盡絶也。』如何？」先生曰：「亦是。但築堤坊者，雖築三面，工夫不繼，餘皆傾倒矣。必漸漸築去，工夫不間，方能有成。雖聖人『純亦不已』，亦只是這個工夫。」適有一辦事官送手本，言語張皇，舉止錯亂。既退，先生曰：「看來只要心存。這辦事官由心不存，故言動如此。夫子告子張曰：『言忠信，行篤敬』，『立則見其參於前，在輿則見其倚於衡』。這便是心存。」

獻藎問：「意誠亦難矣。《大學》意誠後猶云『心不在焉』，何也？」先生曰：「此問甚好。誠意是辨其孰爲善而實好之，孰爲惡而實惡之。意誠則所好皆善矣，但未至而迎，已去而留，雖善猶未能。中心不在者，心不在於中也。不中故視不見，聽不聞，食不知其味，身不可得而脩矣。」

獻藎問：「古禮可二行否？」先生曰：「在得其意，不必泥其迹。程子曰：『生民之理有窮，聖王之制可改。』非見理之真者，不敢如此説也。《易》『窮則變，變則通，通則久』，故行禮須要變通。先儒之言，亦有不可行者乎！」

先生曰：「學者須求自得處。」

獻藎問：「處人之道，嚴毅與和易孰愈？」先生曰：「和易須從嚴毅入。或問學明道與伊川孰愈，我説學伊川熟後便是明道，不是兩個。不然，惟遷就以求悦人，則爲胡廣矣。」

獻藎曰：「惡惡大嚴如何？」先生曰：「亦是好心，但君子於小人不惡而嚴。《易》曰：『鼎有實，我仇有疾，不能我即，吉。』若

嚴毅，則雖有惡人不能我即，何必惡之已甚？且天下之人皆吾一體，大舜於頑嚚尚欲並生，況其他乎？故君子見人不善便憐憫之，引誘之，使入於善，豈忍惡而絶之？須要有這樣心腸。」

獻蓋問：「孟子於季子、儲子之幣受之不報，何也？」先生曰：「想當時亦交之有名。觀『後車數千乘，從者數百人，以傳食於諸侯』，便見孟子蓋以繼往開來自任。故交以道，接以禮，如『餽贐』、『聞戒』皆受之。若子思則不同，他説：『伋雖貧，不敢以身爲溝壑。』」「今之以禮來餽者，受之可乎？」曰：「只看他有故無故。先人有言，無故而餽我者，必有故也。無故則不可受。」

獻蓋問：「孔子三月無君，胡爲乎皇皇如也？」先生曰：「聖人見天下陷溺荼毒，性未復，生未遂，皇皇然要出去救他。蓋其民胞物與之心，視天下疾痛疴癢與己相關，故如此。學者須要有這樣心腸。若他人之汲汲於仕者，蓋爲富貴利禄計耳，故曰『同行異情』。」

獻蓋問：「商賈亦可爲否？」先生曰：「商亦無害，但學者不當自爲之，或命子弟，或托親戚皆可。不然，父母妻子之養何所取給？故日中爲市，黄帝、神農所不禁也；賤積貴賣，子貢亦爲之。但要存公直信厚，不可刻薄耳。」

獻蓋問：「庶子之母死，嫡母在，可終喪否？」先生曰：「於古則不敢，於今則無制，終喪是也。」

獻蓋問：「孔子曰：『生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。』孟子則曰：『養生者不足以當大事。』其亦有爲而言乎？」先生曰：「孔子之言，爲僭而過於禮者發也，固

是周備。然養生之禮今日未盡，明日猶可補；若送死則不同，凡附於身附於棺者，一有不至，不可復補矣。子思言必誠必信，不可使有後日之悔者，此也。」獻蓋曰：「送死固不可補，若病時不能盡禮，後雖廬墓何益？然平居亦有禮，苟不能盡，病雖割股，亦不足爲孝也。故孔子論孝以生事爲首。」曰：「此固探本之論，然孟子之言亦不可不知也。」

獻蓋問：「古人云治家須書百忍。夫貪昧隱忍，如受爾汝之稱者，孟子比之穿窬，何也？」先生曰：「我嘗爲山西五世同居者作《同心堂記》，言張公藝九世同居，只是一忍。宋花樹韋家有《會族約》，皆是難得。但忍猶見人有不是處，中心不能受，故忍；《會約》因有不合，故會，皆其心不同故也。心同便不見人有不是處，亦無離異，何必忍？又何必會？故治家之道，亦不在忍。《書》曰：『有容，德乃大。』彼婦人小子不曾讀書，不知道理，安可一一責他？故君子居家，須是能容。」

獻蓋問：「書以達情，世多揄揚，可乎？」先生曰：「朋友相處，須要規勉，不可揄揚。心中又要光明，不必避嫌。試觀唐虞之時，君有言，臣則曰『吁』；臣自言，則又曰『都』。何等光明！惟孔門還有此等氣象，如子路以夫子爲迂，宰我以食稻衣錦爲安，後人安得有此？故程子言看《論語》要識得聖賢氣象，眼前氣習須要脱去。」

王獻蓋戊戌録

張仲文曰：「賜『與回也孰愈』？夫子見子貢方人，故以此問。欲其知顏子是心

學，不是聞見上用功。子貢不悞，❶乃曰：『回也聞一以知十，賜也聞一以知二。』還滯在聞見上，故夫子曰『弗如也』。」獻蓋曰：「『孰愈』之問，固因其方人，舉顔子將以勵之也。聞一知十，聞一知二，以資質論，子貢之言未爲不是。夫子『與女弗如』之説，亦無貶辭，不當以『夫我不暇』之言例看。」先生曰：「仲文之言，據子貢初年而言也；德忠之言，據子貢成德之後而言也。子貢初年，亦有不足處，若説『回也聞一以知十，賜也聞一以知二』，亦説得是。聞一知十，不止是資質，蓋自博文約禮中來，子貢推測而知，故不及顔子。」仲文曰：「子貢專主聞見，與後世記誦博覽者同，非博文也。」先生曰：「亦難説子貢不是博文，但約禮的工夫未至。及後來知得性與天道在文章中，亦不是尋常的聞見。張子曰：『德性所知，非聞見小知而已。』此言固是，亦太高了。比如伏羲是開闢以來第一個聖人，他亦不曾廢聞見。仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜。但他遠取諸物，必近取諸身。而今人索隱窮奇，將天文地理之類無所不考，非不遠取諸物，然不肯近取諸身，畢竟何益？故《大學》言格物致知，必曰『壹是皆以脩身爲本』。」

獻蓋問：「魯禘非禮，夫子不欲觀。如得魯政，將何處而可？」先生曰：「如用夫子，當必革去。」曰：「天子之賜，如之何？」曰：「夫子必有處，如在衛正名之類可知。」曰：「陽明公嘗謂：『夫子爲政，必使輒讓父而父固辭。』然乎？」曰：「聖人過化存神，不難於化，難於用耳。如弗擾、佛肸之召，夫子

❶「悞」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「悟」。

亦欲往，曰：『如有用我者，吾其東周乎！』況衛輒，寧有不可化之理？輒既化，而蒯聵豈有不化乎？如此類，當思其作爲如何。」

張仲文論岳飛當克復舊物，奉迎二帝，不當班師。獻蓋曰：「人臣以君命爲重，功名不足計也。孔子『君命召，不俟駕而行』，班師爲是。」仲文曰：「聖人自有過化存神之妙，不當以聖人來説。」先生曰：「仲文議論儘高，但論事須求中道，如何説不當以聖人來説？岳飛乃百煉之鋼，只是還不能自信。如伊尹便自信得過，放太甲，誰人敢做？他便做得，天下之人皆不疑他。後來反太甲，太甲亦不怨他。這樣事業從那裏得來？從一介不取予上來。聖賢的工夫，只從這細小隱微處做起，後來功業便是這樣博厚高明。岳飛只是無伊尹這樣功夫，故做不得這樣事業。能如伊尹，何必班師？」

仲文問：「太史公言，《詩》三百篇皆可播之管絃，以爲宗廟樂歌。若鄭、衛之詩，恐不可播之管絃也。」先生曰：「學者只當信經，史則不可盡信。如變風、變雅，皆不可播之管絃，聖人存之，以爲後戒耳。若論樂歌，則漢魏以來之樂府曲辭，皆可播之管絃也。」

獻蓋問：「徽之宗祠，一族之主咸集，其椅卓盃筯遍設，則地不能容，或有局定而不加減，又甚簡褻。若只祀始祖及高、曾、祖、考之太宗，然其所費又多；取辦於支子，而其祖考不與情。如之何？」先生曰：「所祀惟始祖及高、曾、祖、考之太宗爲是。若群主畢聚，於情則不親，於禮則不嚴，當各祭諸私寢。且始祖衆所同出，立春祭先祖，先祖亦所同出，皆支子所當祭者，亦可以伸其

敬矣，何必其祖禰在此而後爲之？若主祭則不拘宗子。」曰：「於禮則不嚴，是矣。何以謂於情則不親也？」曰：「親言乎其仁也，嚴言乎其義也。既有我之高、曾、祖、考，又以他人之高、曾、祖、考混之，其對越之情斯不親矣，其可乎？」

問：「浩然之氣如何？」先生曰：「這却難説。孟子曰：『難言也。』他説難言，便見他實有此浩然之氣。何以難言？這個氣至大至剛，不是小可的。若能直養而不作爲以害之，便塞乎天地之間，那裏到不得？夫人以眇然之身而能塞乎天地之間，此氣是何等樣大！豈不是難言？然這個氣亦不是光光的一個氣，配合着這個道義，所以能塞天地之間。若無道義，只是個血肉之軀，却便餒了，怎麼能浩然？惟氣配義與道，故養氣者須要『集義』，今日集一義，明日集一義，久之則自反常，直不愧於屋漏，可以對天人，可以質鬼神。至大者由此而生，至剛者由此而出，然後能塞乎天地。不是只行一事，偶合於義，便可掩襲於外而得之。若『義襲』的，他心中未免有歉，要行却趦趄，要説却囁嚅，此氣便餒矣。告子元不知義，以義爲外，便不能集義，如何能養得浩然之氣？集義如何？只是『必有事』，如見一個人，便思他是正是邪，當敬當遠；遇一件事，便思是義是不義；一念之動，便思是正念是邪念。無一時無事，這方是有事。又不可預期其效，如夫子與樊遲説『先難而後獲』，正是此意。又不可忘其所有事，如夫子終日不食，終夜不寢，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至，只是這個工夫。就是文王之『純亦不已』，周成王之『學有緝熙於光明』，也是這一般學問。又不可助

長，如做得一件事，便要當了百十件；做得一日工夫，便要當了百十日，却是『義襲』，如何使得？故『勿助長』。看來孟子實落在此做工夫過來，故説得親切，學者亦當在此做工。就是《大學》的工夫，亦與此同，他説『格物』，便是這『必有事』一般。」

獻蓋問：「把持此心，猶不免有雜念，如何則可？」先生曰：「我亦無法。涵養之久乃可，如何一時便要做到聖人！」獻蓋曰：「收斂容貌易，收斂此心難。」先生曰：「雖然，程子亦云：『未有箕倨而心不放者。』」

先生曰：「看書有所見，可來一講。」獻蓋曰：「博學而後可審問，慎思而後可明辨。且五經、四書與周、程、張、朱已發之於前，又先生與諸友講明於後，在今日只少篤行耳。」先生曰：「也説得是。然亦逐漸講明，逐漸去行始得。豈有待五經、四書盡博學了，❶而後行之邪？❷然亦須用力，『有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者』，只看人用力不用力耳。你説用力當在何處？」獻蓋對曰：「言語躁妄，心志不寧，皆是貪心所使，欲用力去這貪字。」先生曰：「貪却不妨，欲仁而得仁，又焉貪？惟恐你不貪，只要工夫不間斷，故孟子曰：『必有事焉而勿忘。』所謂用力，不在别處，只要學仁。彼人之心，元與天地一般大，只爲有己便窒礙了。須要使吾心中生意常常流動，『出門如見大賓，使民如承大祭』，與凡處朋友，會親戚，待僮僕，這個道理皆在這裏。」

❶「盡博學了」至「獻蓋曰獻」，原在卷二十三「行冠射諸」下，今據乾隆本調整其位次。

❷「而後行之」至「知之真也」，原與卷二十三互相錯版，今據乾隆本還原其位次。

如古人看見一個鳶，便如天一般大；看見一個魚，便如淵一般深。眼前皆是這個道理，流動不息，無有窒礙，胸中何等快樂！榮顯也不見得榮顯，寂寞也不見得寂寞，只見得我這裏面是這樣美，是這樣大，是這樣富，是這樣貴。外面那些富貴，那些勢力，那些功名，都如浮雲一般，那裏見得？故孔子説『好仁者無以尚之』，這般滋味，惟是孔子曉得。好，欲也；尚，加也。誰省得怎麼無以尚之？惟孔子便『發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。』於天也不怨，於人也不尤，『疏食飲水，曲肱而枕之，❶樂亦在其中矣』。若不是經歷過，如何實見得這樣滋味？我嘗有詩云：『登山見嵳峩，航海知汪洋。試與居者論，翻然斥吾盲。』❷可見事必經歷過，然後知之真也。須在此處用力。」獻蓋曰：「獻蓋亦嘗自勵，雖不在先生之側，如見先生一般。」先生曰：「若是又窒礙了，還要流動。比如見一個皂隸也如見一個聖人，見一個守門的也如見一個聖人，不管見甚麽人都是如此，方纔生意流動。若只思量見我，便窒礙了。凡窒礙處便要開闊，使常常流動，方纔快樂。此意要常常體驗，不可發露出來。或驗之於夢寐，或驗之於飲食，或驗之於衣服，隨處體驗，自有所得。」獻蓋曰：「發露乃獻蓋之深病，敢不努力克去。」先生曰：「發露亦不妨，只看當發露不當發露，一向隱默着亦不是。」既而曰：「爲學還要力行。《論語》中顏子不曾有甚言語，却稱他是德行第一。閔子、伯牛、仲弓言語亦少，只是德行都列在前；子貢、

❶「肱」，原作「股」，今據四庫本及《論語》原文改。

❷「盲」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「盲」。

子游、子夏也不知説了多少，却列在後。又如子路，小國只要他一言，便不消盟得。他何曾多言，人却是這樣信他。《易》曰：『默而成之，不言而信，存乎德行。』人只是重厚篤實，人便信他是有德行的；若徒高談闊論，其爲害亦不細，雖謂之邪説可也。」獻蓋曰：「『孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。』叩其中，何所不有？故作僞者高談闊論，一時或可以欺人者，久則人皆看破；務實者一時人雖不知，久之無不知其爲君子。」先生曰：「這樣説話，還是在外的心，終不能不發露出來。夫子説『夫我則不暇』，只思自己當爲的便行，那裏管後面人説好不好。」獻蓋曰：「信乎人當友求諸己。獻蓋嘗見人之惡，忿然惡之。少頃，反而自省，其氣遂平。乃知人之資質皆有明處，若用心於求人，雖先儒尚有可議，而況於他人乎？惟用心於責己，便覺在己有不是處。」先生曰：「然。我亦嘗有説來，責己則有路，責人則無途。」

先生曰：「學者真積力久，自有所得，不可旦夕期效。今人氣質不是貞元會合的，多有夾雜，或有稟得金多的，或有稟得木多的，或有稟得土重濁的。及胎生之後，有聞有見，被那習俗流入漸染，皆成私欲，不是一朝一夕，如何一時去得？盡須是『必有事焉而勿忘』，『學而時習之』，久之習俗始去，貞元始復，此豈一朝一夕所能到？如孔子十五志學，三十方立。如明道先生，自謂已無獵好。周子曰『何言之易也』，十二年獵心復萌。這工夫不是容易，須要真積力久。」獻蓋曰：「嘗恨見先生之晚也。」先生曰：「亦不爲晚，我嘗説，學者不難於未見之先，而難於既見之後。子可立一課簿，將所

行逐一劄記。有疑處，相見時講之可也。」獻蓋曰：「嘗見古人用黑白豆以記善惡念，乃效之，以忿、慾、躁三者各立數十籤，那一念起，即投那一籤于筒，逐日劄記體驗。或云不必如此，晚間以日所行思索，有不歉處改之亦可。若時時搜尋邪念，却反引動。如何？」先生曰：「初學還當劄記，熟後不須此矣。」

獻蓋問：「仁是敬而無失否？」先生曰：「敬亦收斂身心之始事。」曰：「至『篤恭而天下平』，恐無以異也。」曰：「然。前日所言一貫之道，此之謂也。」

先生謂獻蓋曰：「浙江舉人柳士亨先年在刑部歷事，部中陳正郎忠甫乃其鄉里，請去教子。當時浙江士夫在刑部者七八人，士亨來見，予問之，只知一陳正郎，其餘並不曾一拜。若解州王光祖，又是個鐵漢，在這裏時，人請他去登山亦不去。《資治通鑑》他能記得，文學亦好，却不習舉業，其篤志如此。」

先生曰：「三十年前，風俗猶有古意。如三原王都御史先生至京見一閣老，以一羊毛口袋爲贄。閣老怪之，問曰：『此物何用？』王先生不以爲輕也，答曰：『這口袋盛米，二三十年也不得破。』當時風俗如此，近年來禮儀繁厚，却失此意。」

先生謂諸生曰：「予少聞三原王先生甚貧，與二三友在太學同窗，躬自炊爨，更衣而出，後來勳業甚好。去年予至順德府，見都御史朱公裳甚清苦，亦有古人風度。昨至成賢街，見副使李公重，予雖未知其中，但見他環堵瀟然，❶不覺動吾好愛之心，乃自嘆至此數年，不得一見此人也。汝輩訪

❶「瀟」，乾隆本作「蕭」。

之，自當有益。」

獻藎欲習禮，先生曰：「德忠好學之心亦切矣，但太學乃演禮之地，今非其地，不可也。爲學亦不必如此，朱子言『後覺者必效先覺之所爲』，這便是學。先覺不止是今人，雖古人亦是。如在内則誦詩讀書，以法古之聖賢，固學也；在外則友今之賢者，如所言李副使，就而問之，學亦在其中矣。」獻藎曰：「非不欲博學審問也，恐初學未定，交非其人，鮮不爲其所移也。且奔走於諸家之門，藎甚耻之。」先生曰：「這還是有己。子貢問仁，子曰：『事其大夫之賢者，友其士之仁者。』這是學者之事。但有勢位之人，則不可奔走於其門也。爲學亦當漸進，若待學定而後交，幾時能勾得定？」獻藎曰：「李副使固當交，但師之則心有未安，友之又恐非其等也，如何？」先生曰：「師誠不可不慎也，如古人『謀於長者，操几杖以從之』，又何不可？但見其墻則師其墻，見其屋則師其屋，是亦師之也。」

獻藎往見李副使，副使曰：「舊見景伯時，言呂先生切實，且有文學。昨見之，乃知其德容之盛，那樣和，那樣順，那樣正，那樣靈。而今亦有此人，還是好世界，天下之福也。」藎歸以告，先生曰：「若靈則非我之所及也。」

獻藎問：「明道何以不及孟子也？」先生曰：「孟子才高，還是作者。孔子之道，得孟子而道顯。若明道，則註釋孔孟者也。」曰：「『堂高數仞，得志弗爲。』明道有此語乎？」曰：「明道有語，却少。惜乎不幸而早死，明道不死，可並顔、孟矣。」

獻藎問：「夫子嘗言『人不知而不愠』，或人譏其不知禮，彼自不知耳。不言可也，

必曰『是禮也』，如何？」先生曰：「二條自是不同。夫子説『是禮也』，不惟明在己之爲禮，而教人之意在其中矣；若『人不知而不愠』，蓋以人不舉用我而言，他亦不愠。比如我穿着狐裘在身，人却説我冷，又何足愠？這不愠從那裏來？從『學而時習』上來。如今人今日習了，明日便倦；明日習了，後日便倦，怎得時習？若能時習，便見得這裏面有這樣滋味，心中豈不喜悦？若私小的人，見朋來亦不樂。聖人於頑讒皆欲並生，見有朋自遠方來，人人都是這樣爲善，正如春夏之時，萬物發生長養，何等快樂！」

獻蓋問：「『夫子温、良、恭、儉、讓』，如何？」先生曰：「温如春之和，人皆愛慕親就；若秋冬嚴肅，人斯畏而避之矣。良是平易近民，不險怪，不偏執。恭是恭敬，不怠慢，不倨傲。儉是節制，不驕溢，不侈肆。讓如咸之『以虛受人』一般，不自是，不自足，渾身皆是一團道理，連我都無了。這樣德容，如何人不敬信？到那一國，那一國之人便以其政來問，所以得聞其政。子貢説聖人温、良、恭、儉、讓，又如日月之喻，宗廟之美，百官之富，可謂善形容聖人者矣，故曰言語子貢。若存魯敝齊之事，却近戰國游説之士。」

獻蓋問：「『富而好禮』，亦是不僭制否？」先生曰：「好禮不止此，如周公之吐哺握髮，『赤舄几几』是也。且如天子之富，必禮賢下士，尊祖仁民，方是好禮；如公卿大夫之富，必愛君恤民，尊祖下賢，方是好禮。士庶人可以類推。」王良濟曰：「觀子貢過原憲之門之事，則『無諂』、『無驕』尚未盡得。」先生曰：「以此看來，誠有未盡，但其時之先

後則不可知。若切磋琢磨之對，其識見亦不易得也。」

王良濟問：「『道之以德，齊之以禮』，刑可以不用否？」先生曰：「此亦當看所遇之時，所處之位如何。且如堯之時，不用刑罰。至舜時，『伯夷降典，折民惟刑』，皋陶『作士，五刑有服』。孔子爲政，亦誅少正卯，但其用刑皆不得已而然，亦不似後世之煩滋也。」獻蓋曰：「此亦時勢使然。」先生曰：「顧上之人以德不以德爾，且三代成康之時，黎民淳厚，刑措不用，固不消説。漢文之時亦是如此，由文帝以德化民，敦儉朴爲天下先，後宮衣不曳地，露臺惜百金之費，故天下之人賤珠玉而貴五穀，風俗如何不厚？刑罰如何不少？至武帝之時，則刑獄深刻矣。在上者果能道之以德，崇尚節儉，則刑亦可措。如不能道之以德，崇尚奢侈，則天下之人亦皆作淫巧，競珠玉，民僞日滋，刑罰如何不繁？刑罰既繁，則於刑罰之中又生奸僞，如何能勾刑措？諸君他日有民社之寄，須節儉以求德禮之地。不然，雖欲不用刑，不可得也。」

先生曰：「夫子與回言終日，由其語之不惰也，他人安能不惰？我嘗説，顔子如開墾熟田，雨露無所不入，五穀之美便發出來。他人如磽确之田，雖有雨露，皆滲溜旁出，如何能入？雖有美種，亦不能發。你們説顔子因如何能入？」獻蓋對曰：「由竭才於博文約禮。」先生曰：「還是無雜念。如今日聚講一般，或思下處何事，或思朋友何事，或思居室不安，或思衣服不美。胸中有這許多夾雜，雖有言語，如何能入？若顔子一心只在學上，陋巷亦安，簞瓢亦樂，故言之惟恐其不多，入之惟恐其不勇也。」

獻蓋問：「『非其鬼而祭之，諂也』，如君父命之則如之何？」先生曰：「害義之甚者，亦當諍之。如無大害，又當以君父之命爲重矣。」

程爵問：「魯之三家，季氏爲甚乎？」先生曰：「然。自季友有功於魯僖公，賜以汶陽之田及費，俾世其卿，繼以文子相三君而無私積，妾不衣帛，馬不食粟，魯人服其忠勤，於是益盛。至宿與意如，不能體前人之心，作三軍，僭八佾，以至三家皆僭《雍》徹，其僭妄如此。我嘗説，這只起於耻惡衣惡食。且人欲衣食之美，從那裏來？不是貪利争奪，如何可得？故孟子謂不奪不厭，成王戒百官，亦曰：『位不期驕，禄不期侈。』人之驕侈，皆生於禄位。夫前人艱難勤儉，始有此業，後人不知所從來，見有此富貴，便驕溢侈肆，不知傾覆之道即在其中，不可不謹，這皆由耻惡食之心生來。故夫子論季氏，亦以心上斷他，曰：『是可忍也，孰不可忍也！』」

獻蓋問：「『人而不仁如禮何』，仁是禮之本也。其告顔子又何以曰『克己復禮爲仁』？」先生曰：「『如禮何』之禮，是經禮、曲禮之禮也；『復禮』之禮，乃天理之禮也。張子曰：『經禮三百，曲禮三千，無一物而非仁也。』子思曰：『洋洋乎！發育萬物，峻極於天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千。』威儀、禮儀，至小者也；天，至大者也。以至小者與至大者對説，以人之爲學，必須於至小至微處無有欠缺，與天相對得過，方是學。我們怎麽能有古人那樣廣大？古人心胸如天之無不覆，如地之無不載，然工夫又不間斷。如曾子只是弘毅，弘便能任重，毅便能致遠。學者當學曾子。」

張札問：「儉、戚是禮之本否？」先生曰：「這還不是禮之本，你們説本在何處？」札曰：「只是得中。」先生曰：「却泛了。」獻蓋曰：「先生嘗言禮之本在敬，喪之本在安親。」先生曰：「我亦有此説，然此就喪與禮二者言之，禮却不止此。當時禮尚奢、易，林放疑其本不在於此，故問之。夫子説『寧儉』、『寧戚』，乃救當時之弊，禮之本却不止此。上章夫子不曰『人而不仁如禮何？』仁方是禮之本。不止喪、禮二者，凡禮皆然。就是軍禮亦如此，或盜賊劫殺人民，或夷狄侵害中國，出師征討，若保護斯民之仁心不甚激切，其威武亦不奮揚。可見仁爲禮之本。」

札問：「『或問禘之説』如何？」先生曰：「朱子言之備矣，只是一個誠與分。惟誠則能通天下之志，惟分則能定天下之倫。其於治國也，如視諸掌乎。子夏曰：『禽獸知母而不知父。』野人則曰：『父母何算焉？』都邑之士則知父母矣，士則知祖矣，卿大夫則知尊祖矣。禘其所自出之帝，信非聖人不能也。」

一生問：「『《關雎》樂而不淫』，果文王樂之？抑宫人樂之也？」先生曰：「近日霍公亦嘗説來，以爲文王，則未得而輾轉反側，既得而鍾鼓琴瑟，恐亦非正。以爲宫人，則未有后妃，安有宫人？此詩乃后妃爲文王求媵妾而作，其樂其哀，皆后妃也。《詩序》曰：『關雎，后妃之德也。』『憂在進賢，不淫其色。哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉。』還是后妃所作，故曰后妃之德。凡《詩序》首一句，疑是孔子或子夏所作，餘蓋門人及漢儒增入。」

一生問《韶》、《武》。先生曰：「《韶》樂

不可考矣。武王之樂，《樂記》中亦略可見，如『總干山立，武王之事也；發揚蹈厲，太公之志也；《武》亂皆坐，周、召之治也。《武》始而北出，再成而滅商，三成而南，四成而南國是疆，五成而分周公左、召公右，六成復綴以崇天子』。觀此則武王之樂可知，觀《武》則《韶》之盡善亦可知。」曰：「若是則舜優於武乎？」曰：「然。子曰：『三分天下有其二，以服事殷，周之德可謂至德也矣。』其不足武王之意亦可見。」曰：「使舜當武王之時則何如？」曰：「文王是也。」曰：「文王不死，則三分天下盡歸之乎？」曰：「歸之。歸之亦可以無征伐矣。」

獻蓋問：「顏子聞一知十，由平日博文約禮，『既竭吾才』，故一聞夫子之言便能貫通，如時雨化之者。子貢平日工夫未至，因夫子之言乃引伸觸類，以三隅反，故只知二。是否？」先生曰：「亦是資質。何以言一與十？」鄧掄曰：「十者數之終。」先生曰：「然。聞一知二與告往知來一般，夫子説『貧而樂，富而好禮』，他便悞切磋琢磨的道理。❶使顏子聞之，不知如何方是知十？」諸生未對，先生曰：「顏子聞之，再没得説，只是不改其樂。」

閻調元問：「『周公思兼三王』，『坐以待旦』，孟子取之。而文子三思，孔子非之。何也？」先生曰：「周公之思，就其一事，或酌古，或準今，或宜土俗，或合人情，必周知盡善而後行，此思之可貴也。文子之思不在一事上，如聘晉而求遭喪之禮，則所思皆私意，正犯勿參以三之條，非周公之公思也。」獻蓋曰：「先生此言，或有爲而發也。」

❶「悞」，乾隆本、四庫本、嘉慶本作「悟」。

蓋意此與孟子『可以取，可以無取，取傷廉』之意同。彼可以取，初思而未審也；可以無取，再思而已審也；三思而復取之，則傷廉矣，所謂私意起而反惑也。季文子之思，亦非三事，但既審而復思之，則爲多疑不斷，斯害事矣。故夫子曰：『再思可矣。』若以三思爲叁以三，則夫子之再思爲貳以二矣。且人之於事，思之而審，則不必思；如其未審，雖終日不食，終夜不寢以思，又何傷也？如何？」先生曰：「然，可見義理無窮。」獻藎曰：「藎之所見者小也。」先生曰：「道無大無小。」獻藎曰：「當祭而太廟火，『君薨而世子生』，曾子亦問於孔子矣，使晉而求遭喪之禮，何以不可？」先生曰：「曾子之問，設爲變故而究其理也。文子求遭喪之禮，則具賻襚等儀以行矣。夫聘，吉禮也，而備凶禮，是有貳心矣。敬者固如是乎！」

獻藎問：「『居敬而行簡』，《註》以敬爲自治，簡爲臨民。藎意居敬亦所以治人，行簡亦所以自治。居敬如利當興，弊當革，賢當舉，政當脩。何者當重且急者，行之便是行簡。故夫子稱舜無爲而治，必曰『恭己正南面』。《書》載舜臨下以簡，必曰『温恭允塞』也。若居簡行簡，一心簡略，而不論其輕重緩急，如老氏所謂我好静而民自正，我無爲而天下化，故不可也。是否？」先生曰：「須兼内外人己說。朱子說自治嚴甚好，比如人衣冠正，瞻視尊，言語安舒，舉動從容，則非僻之心無自而入，這便是自治嚴。不須刑罰，人自畏敬。至行事臨民，只舉其綱領，不瑣瑣於末飾，人便樂從。若不莊以涖之，則民不敬。煩冗瑣碎，朝四暮三，人雖勉强聽命以苟免刑罰，其中心能無

怨乎？惟居敬則有以啓民可畏可像之心，行簡又有以順民易親易從之志，以臨其民，不亦可乎？居簡而行簡，却是無本之政，不可以臨民也。看來夫子許『雍也可使南面』，在仲弓問仁之後。彼『出門如見大賓，使民如承大祭』，便是居敬；『己所不欲，勿施於人』，便是行簡。仲弓於夫子之言實落用工，體認過來，故夫子許之。諸生於此等處不可説過便了，須要着實用此居敬工夫。不但見我時如此，凡朋友相見，雖無書可講，無事可言，亦當存此『如見大賓』之心，語默動静俱要時時省察，則放心漸收，久之可以爲賢，熟之可以入聖。他日得位臨民，可以舉而措之，雖至卿相，亦不外此居敬行簡也。」

獻蓋問：「『己欲立而立人，己欲達而達人。』立即『立之斯立』之立，達即『道之斯行』意否？」先生曰：「這是揀好處説。凡立於德，立於位，皆是立；達於道，達於位，皆是達。如公叔文子大夫僎與文子同升諸公，亦是這意思。但欲立立人，欲達達人，却是已成的事，學者當循序漸進。」獻蓋曰：「《註》云此言『仁者之心』，看來人只要有這樣心腸。」先生曰：「有這樣心腸，他日得位，便要有這樣博施濟衆的事業。見那鰥寡孤獨無告窮民，皆要使之各得其所。若不能預求其具，雖見這樣人，將何以濟之？如今學者把富貴説是人爵，不肯説他，不知君子非不欲富貴，但不溺於富貴耳。若非富貴，何以遂其博施濟衆之心？好色、好貨、好樂，孟子且説『與民同之』，於王何有？至論禹、稷，則曰『思天下有溺，由己溺之也』；『天下有饑者，由己饑之也，是以如是其急也』。可見聖賢之爲仁，亦不

外於富貴、宮室、飲食、男女而得之也。」

鄧掄問：「『申申』、『夭夭』如何？」先生曰：「申申如屈伸之伸一般，夫子入公門，鞠躬如也，如不容。到燕居時，便申申舒展，如今所謂展拓得開亦是。夭夭，少好貌。比如人有那愁容老態，人便不愛。聖人顔色如春温一般，這樣少好，所以藹然可掬。」

札問「『發憤忘食』如何？」先生曰：「這是聖人好學之心至老不倦，與『終日不食，終夜不寢』一般。夫子雖是天縱之聖，然自十五志學便發憤忘食，樂以忘憂，到老來還是如此，連老也不知。如在齊聞《韶》，學之，『三月不知肉味』；『飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。』我們怎麽學得他？你説他是發憤甚的？」諸生未對，先生曰：「也只是仁。聖人禔四海九州之人，鰥寡孤獨不得其所，皆與我相通，只要去救他。然不知所以處之之方，雖有此心何益？故終日不食，終夜不寢，或考於古，或問於今，這樣發憤。及得此理，便樂以忘憂。若不是仁，怎能如此？看來孔子之道，豈是老佛可並？老佛只是面壁，將自己欲火退去，再不管人。孔子便欲以天地萬物爲一體，何等樣大！諸生須要學仁，凡晝之所爲，夜之所思，與夫一言一動相比，常常把這仁來體驗，自然有益，不可説過便了。」

郭岱問：「『君子所貴乎道者三』如何？」先生曰：「『動容貌，斯遠暴慢矣』作一句讀，工夫俱在前面。如曰動容貌而遠暴慢，正顔色而近信，出辭氣而遠鄙倍，此皆脩身之要，君子所貴。若籩豆，器數之末，則有司存，非所貴也。曾子此言甚精粹，雖孔子言之不過如此。孔子謂子夏曰：『女爲君子儒，無爲小人儒。』君子儒，如動容貌而

遠暴慢三者便是；小人儒，則籩豆器數之末而已。故曰：『絃歌於揚，樂之末節也。』童者舞之，升降，鋪筵席，禮之末節也，『有司掌之』。又曰：『德成而上，藝成而下。』看來子夏平日在器數上用功，故夫子以此箴之。後人却把孔子看差了，學琴者便説夫子曾學琴於師襄，學禮文者又説夫子曾問禮於老聃。不知夫子天縱之聖，又多能也，故於此數者亦就其專門者而問之，不是一心在此。如今人却把那器數之末當作一件大事，將平生精力盡用在此，却不是孔子的學問。」

岱問：「『以能問於不能』，『能、多、有、實』四字何分？」先生曰：「上二句言顔子之事，下二句言顔子之狀。若作四字看，便難説。」獻蓋曰：「『有若無，實若虚』，似言顔子之心。惟有此心，故能問。」先生曰：「然。」

岱問：「『犯而不校』與『不報無道』同否？」先生曰：「略不同。」獻蓋曰：「『不報無道』，特不報耳，其心未必不校也，故不同與？」先生曰：「然。你們説顔子怎麽以能問於不能？」獻蓋曰：「先生嘗言只是個仁，與舜好問好察一般。」先生曰：「我亦有此説，仁智實相爲用。舜有並生之心，天下之人疾痛疴癢與我相關，一民饑曰我饑之也，一民寒曰我寒之也，故好問好察，以求所以處之之方。不但問於君子，雖耕稼陶漁之人亦往問之，不自知其爲聖人。若自以爲聖人，這些人怎肯與他説？惟舜好問好察，以天下之聞見爲一己之聞見。故曰大知顔子也，有舜這樣心腸，故以能問於不能，以多問於寡。《中庸》言舜之大知，即以顔子繼之，亦是此意。如今人不肯好問，看來只是不仁。若有這樣仁心，便汲汲皇皇，終日不食，終

夜不寢，要去問人，豈肯自足？」獻蓋曰：「好問，其學乃大。」先生曰：「必有仁心，而後肯問。」

一生論温泉，先生曰：「五行之氣，無處無之，故有温泉。」獻蓋曰：「邵子言有温泉而無寒火，陰能從陽，陽不能從陰也。」先生曰：「世間如鬼火亦不能燒，看來亦有寒火。」

爵問：「聖人雖生知，亦有學問？」先生曰：「夫子十五便志於學。」爵曰：「聖人之學，亦是克己？」先生曰：「克己却不是聖人的學。」大器曰：「聖人只是涵養。」獻蓋曰：「聖人無我，昔韓持國説道則不消克。程子曰：『却不是持國事，在聖人則無事可克。』乃出袖中所作《克己復禮爲仁論》請教，先生笑曰：「就是送文字，亦不可不學。」獻蓋曰：「因講『克己』，故如此。」先生曰：「也是。」他日，獻蓋曰：「前承教送文字之失，歸而自責。送文字之失其罪小，後爲自解之辭，其罪大，至今心猶不安。」先生曰：「此亦小過。若如此留滯，却又不是。」獻蓋曰：「因思放心未收，非言語躁妄，則舉動乖戾。連日會講，諸友寡言而過少，獻蓋多言而過多，不能不愧。」先生曰：「昔程子門人見程子曰是，彼亦曰是；程子曰非，彼亦曰非。程子曰：『諸君於吾言無所不悦。』人怎麼便到得無所不説？德忠於此，只要不已。但不已最難，若能不已，則何不可到？又要自驗，如夫子告仲弓『在邦無怨，在家無怨』，須驗之於居室，驗之於交游。如那凶暴之人，固難得其心悦。若君子怨之，却是我學之未至，便要脩省。」獻蓋曰：「於常人，但不爲其所惡亦可矣。若求其悦，非同流合污不能也。《詩》云：『他山之石，可以攻

玉。』接凶暴之人，亦覺有警惕處。」先生曰：「然見凶暴之人，只要內自省，久之彼亦可化。但學者只當做自己的工夫，人之化不化却非所急。故曰『先難而後獲』，熟之便是不怨天尤人的工夫。到下學而上達，自然不已。然又不求人知，故曰『知我者其天乎』。」

先生曰：「學者須要看經。」獻藎曰：「此志頗切，但一時讀不了。」先生曰：「這却又不是。看經要體認玩索，得之於心，見之於行纔是。若只讀了，却是記誦之學，雖多，亦奚以爲？」獻藎曰：「若不玩索體認，雖讀恐亦不能記也。」先生曰：「就是心之所存，言之所發，身之所行，也是如此。要好時，亦是一齊皆好。昔謝上蔡別程子一年，程子問做甚工夫，對曰：『去得一矜字。』使問如今人，他便說讀了多少書。古人的工夫，是這樣切實。」

武功生員丁鳳陽重録

涇野子內篇卷之二十七終

涇野子内篇門人録❶

廉介清夫，白水舉。李繼祖濟寧貢。周官子賢，高陵生。權世用仲行，高陵貢。張詩子言，大興隱士。原勳次放，蒲城生。陳詔汝言，應州生。張雲霄伯需，高陵貢。楊本源叔用，膚施，卿。吉士廷藹，高陵，訓導。孫繼芳世其，華容，副使。張伊師尹，渭南生。楊彔曲沃生。楊九功惟叙，高陵生。劉爵仲德，渭南貢。王印邢臺生。任琉季聰，陝州，訓導。姜濤渭南生。吕顒幼通，寧州，府尹。薛祖學孝夫，渭南，員外。高璽國信，高陵生。高士華子實，高陵，訓導。陳嘉言舜謨，高陵生。薛同仲野，渭南，訓導。崔官仲學，高陵，知縣。韋鸞仲禽，宜君生。墨達時顯，高陵，訓導。李洙師魯，高陵生。王光祖克孝，解州監。丘東魯孟學，解州，郎中。王材子難，新城，祭酒。耿重光國華，解州貢。丘東郊孟都，解州生。張泰汝安，夏縣生。王玉旻仲慈，臨晉生。王夔朝邑生。李愈惟中，平定州，知府。魏廷萱子宜，許州，副使。胡大器孺道，休寧，經歷。陶欽夔克諧，彭澤，參政。江校成夫，休寧舉人。詹敬吉甫，休寧舉人。陳曰旦子明，泰和舉人。葉良弼監。汪威伯重，休寧生。黄惟用體行，南城監。胡有恒貞甫，山陽，知府。謝道汝中，祁門生。唐音希古，武進舉人。薛應旂仲常，武進，副使。陳世瞻思慎，清江監。裘汝中南昌監。石希孟世瞻，華亭生。張其怡復友，華亭貢。許象先汝賢，歙縣生。何克明緝之，進賢舉人。戴光晦之，當塗生。黄沐仲德，江都生。葛澗子東，江都舉人。胡賦全卿，休寧隱士。葉逢陽子大，松溪，郎中。曹廷欽孟忠，休寧生。方應亢子宿，歙縣生。劉欽順體乾，石首進士。王朝伯啓，三原舉人。鄭

❶ 本節文字，乾隆本、嘉慶本置於卷首，四庫本無。

若曾伯魯，崑山監。何城叔防，江都，知府。樊鵬少南，信陽，郎中。謝良佐　程爵君錫，休寧監。吕潛時耀，長州舉人。林穎秀卿，閩縣舉人。林春子仁，泰州，郎中。何祉德徵，進賢，知府。林賢基學，莆田隱士。戴鰲時化，鄞縣進士。陳昌積子發，又子虚，泰和解元。程默惟時，歙縣，知州。倪緝惟熙，閩縣，郎中。吴佑明相，進賢舉人。李伯會宗本，進賢舉人。易泉伯源，衡陽解元。鄒廷選際虞，清江舉人。田大本子中，沅陵舉人。王標貞立，金壇舉人。周璞懷玉，福寧舉人。蕭文明時化，新淦舉人。仇欄時閑，上黨隱士。朱永年仲開，儀真，知縣。吴光祖元德，武昌舉人。柳本泰時亨，建德，知縣。何廷仁性之，雩都，知州。汪三山季瞻，麻城舉人。鄧誥子華，新城，知州。劉邦儒幼醇，武陵舉人。王貴道充，清江舉人。金瀚受夫，應天舉人。黄容德洪，鄖縣監生。李樂和仲，盧溪進士。何堅叔節，江都生。康恕求仁，泰和舉人。范永宇伯寧，桂陽舉人。聶靳士哲，金溪舉人。

陳德文子器，泰和，郎中。胡炳更名文孚，孺中，休寧舉。初旦啓東，潛江舉人。劉鸞孟禽，南漳舉人。謝顧伯己，又惟命，祁門，訓導。謝應熊夢卿，祁門生。游震得汝潛，婺源進士。江東暉賓之，婺源舉人。鍾暘啓寅，天長舉人。褚宗禄貴卿，江都舉人。杜欽德子敬，清江舉人。張重光醇夫，南鄭舉人。張全德卿，婺源舉人。朱子博名溥，華亭舉人。宋元博名溥，應天舉人。謝應鴻漸卿，祁門生。朱德仁貴，鄖西監生。葉春芳應元，上元舉人。歐陽乾元日大，泰和，員外。盛楷範卿，儀真生。艾希淳治伯，米脂，都御史。趙桐宿州生。胡儒太丘生。洪希曾太丘生。王京得師，中牟生。冉崇禮繼周，中牟，御史。戴浩宗孟，鄭州生。孫漸禹卿，鄭州生。王舉才難之，解州舉人。鞏鎰邦重，解州舉人。盧政以德，解州生。寇陽體乾，榆次，布政。張忠吉州生。王舉善揚之，解州生。焦□知縣。薛思忠良仕，臨晉生。汪洲一中，歙縣生。胡[illegible]汝登，歙縣生。劉椿仁夫，

歙縣生。楊應詔邦彦，建安舉人。鄧士元廷選，道州舉人。許椿壽卿，歙縣生。王子實秀卿，餘姚生。徐紳思行，建德，都御史。王延祀叔孝，江都舉人。張寅汝同，鄖陽貢。陳紹儒公聘，南海，侍郎。梁宇汝大，南海監。胡德化宣之，歙縣儒士。汪遠惟明，績溪監。葉泓定甫，歙縣儒士。王言以中，祁門生。陳文禄汝學，臨海監。黄釜汝器，餘姚貢。李應宣惟德，歙縣監。徐宗魯惟東，建德生。閻傳師説，江都舉人。高相仕佐，江都舉人。趙軼蘭溪貢。張鶴九臯，沁州監生。徐延德用修，鳳陽，定國公。錢嘉猷貴州貢。劉東會隣水貢。陶梓季良，絳州，兩淮運副。來端本則中，蕭山監生。來端言默中，蕭山監生。盧堯文惟質，東陽監生。衛良相希周，絳州貢。戴冠章甫，休寧監。楊景新石州貢。何繼蘭　李元山陽舉人。侯天叙介休監生。石民賢　孫應乾會昌侯。張暄陽信舉人。王永壽平原監生。賈廷傑元氏監生。王鶴齡霍山監。王莘　顔焕春暉，宜春監生。畢用修汝勤，鳳翔舉人。宋瑠充之，臨潼，知州。文桂仲芳，鬱林舉人。李遂邦良，豐城，知府。鄢茂卿惟德，豐城，侍郎。任佐良輔，稷山，員外。蕭輸季修，吉水，知縣。劉方興東望，吉水舉人。史起蟄德化，江都進士。葛清應天舉人。張綖世文，高郵，通判。江一桂伯馨，歙縣，主事。彭喬用遷，廬陵舉人。傅應詔起岩，南鄭，副使。王輿良濟，涇陽舉人。趙鯤于南，壽張，副使。陳須樂啓節，蒲田舉人。王獻藎德忠，歙縣生。馮恩子仁，華亭，御史。張彬仲文，儀真監生。張札子簡，武昌舉人。鄧掄子才，資縣舉人。閻調元　郭岱叔東，潛江，知州。

右先君《内篇》門人問答姓名，昀歸田二十一載始能理之。若不登録，恐歲久弗能徵之矣。況遊先君之門，或學而後舉，或舉而後士，或居館院臺省，或居部署藩臬，以至通顯。謹令姪全機書之，其不知者缺焉，以便覽者察之。可見道義之交乎，人心

之相感，有如是哉。

時萬曆十五年孟春，致仕知府次男呂昀頓首謹識。

心齋約言

〔明〕王艮 撰

張豐乾 校點

目　録

校點說明

《心齋約言》，明代王艮語録。王艮，生於明憲宗成化十九年（一四八三），卒於明世宗嘉靖十九年（一五四〇），字汝止，號心齋，泰州（今屬江蘇）人，王陽明弟子之一。《明史·儒林傳》謂「王氏弟子遍天下，率都爵位有氣勢。艮以布衣抗其間，聲名反出諸弟子上。」《明儒學案·泰州學案》稱其「於眉睫之間，省覺人最多」。萬曆年間，屢有人奏請從祀孔廟，後謚「文貞」，門人張玉屏纂有《年譜》。

王艮爲泰州學派巨擘，創「淮南格物」說，以爲「格物之物，即物有本末之物。身與國家、天下，一物也。格者，知身之爲本而國家天下之爲末，反己是格物工夫。故曰，身安而天下國家可保也。」又以爲良知即天性，百姓日用條理處即是聖人條理處，甚至以爲「異端」就是異於百姓日用之道者，聖人與百姓的區別無非是先知先覺。此等主旨，皆見於《心齋約言》。

《明史·藝文志》著録《心齋語録》二卷，《續文獻通考》著録《心齋約言》一卷，《學海類編》載《心齋約言》一卷，題「明王艮汝止著」。《四庫存目》著録《心齋約言》一卷，《四庫提要》云：「此書皆發明良知之旨。中有稱先生者，皆指守仁。《明史·藝文志》載《心齋語録》二卷，此本改其名曰《約言》，又止一卷，亦《學海類編》之節本也。」清俞揚《泰州舊事摭拾·著作》云：「《心齋約言》，明王艮撰，見《學海類編》子集。」「及檢《心齋全集》，並無此種，疑後人撮其《語録》爲之。」

校者按，傳世《心齋約言》，被收入《學海類編》。《四庫存目》所著録《心齋約言》題「編修程晉芳家藏本」，然其著録《學海類編》，亦云「編修程晉芳家藏本」，則該本亦爲《學海類編》本甚明。誠如

俞揚所言，王艮曾孫元鼎所輯《王心齋先生全集》並無《心齋約言》之篇，宣統二年（一九一〇）袁承業所編《王心齋先生遺集》亦是。可知《心齋約言》乃後人撮録王艮著述而成，校以《全集》，其節選《語録》之外，不乏引自《尺牘》及《雜著》者。《心齋約言》後附吉水鄒元標之言，鄒元標《願學集》題作「書心齋先生語畧後」，則《心齋約言》並非王艮專著或手定甚明。此書或爲鄒元標所編，初名「心齋先生語畧」，明末清初曹溶收入《學海類編》時，易名爲「心齋約言」。《約言》有五條取自《全集·尺牘》，其中數語，原屬「來書云」或「來諭云」，編者並作王艮「約言」，讀者尤需留意。另，《四庫提要》所云《心齋約言》之中稱先生者，皆指守仁，實屬誤讀。

是次校點，以《學海類編》道光十一年（一八三一）晁氏活字刻本爲底本，校以《王心齋先生全集》日本嘉永元年（一八四八）和刻本（岡田武彥、荒木見悟主編《近世漢籍叢刊》影印，簡稱「《全集》本」）。《全集》本爲春日潛庵（姓源，名仲襄，一八一二—一八七八）所校，其所據底本，據書末所載王棨録跋，乃道光六年王氏重刻本。校點時，亦參照了明刊本《心齋先生語録》。

校點者　張豐乾

心齋約言

明泰州王艮汝止著

顔子「有不善未嘗不知」，常知故也；「知之未嘗復行」，常行故也。

天下之學，惟有聖人之學好學，不費些子氣力，有無適快樂；❶若費些子氣力，便不是聖人之學，便不樂。

或問「中」。先生曰：「此童僕之往來者，中也。」曰：「然則百姓之日用即中乎？」曰：「孔子云：『百姓日用而不知。』使非中，安得謂之道？特無先覺者覺之，故不知耳。若智者見之謂之智，仁者見之謂之仁，有所見便是妄，妄則不得謂之中矣。」

凡涉人爲，皆是作僞，故「僞」字從「人」從「爲」。

知得身是天下國家之本，則以天地萬物依於己，不以己依於天地萬物。

論道理若只見得一邊，雖不可不謂之道，然非全體也。譬之一樹，有見根未見枝葉者，有見枝葉未見花實者，有見枝葉花實卻未見根者，須是見得一株全樹始得。

「致中和，天地位焉，萬物育焉。」不論有位無位，孔子學不厭而教不倦，便是位育之功。

愚夫愚婦，與知與行，❷便是道，「鳶飛魚躍」同一活潑潑地，❸則知性矣。

❶「無適」，《全集》本作「無邊」。
❷「與知與行」，《全集》本作「與知能行」。
❸「鳶」上，《全集》本有「與」字，當從。

學者初得頭腦，不可便討聞見支樘。❶正須養微致盛，則天德王道在此矣，六經四書所以印證者也。若功夫得力，然後看書，所謂「温故而知新」也；不然，放下書本，便没功夫做。

曾點「童冠舞雩」之樂，正與孔子「無行不與二三子」之意同。

君子不以養人者害人，不以養身者害身，不以養心者害心。

或問：「智者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」先生曰：「我知天，何惑之有？我樂天，何憂之有？我同天，何懼之有？」

若説己無過，斯過矣；若説人有過，斯亦過矣。君子則不然，攻己過，無攻人之過，若有同於己者，忠告善導之可也。

一友持功太嚴，先生覺之曰：「是學爲子累矣。」因指旁斵木之匠示之曰：「彼卻不會用功，然亦何嘗廢事？」

或問「異端」。❷曰：「聖人之道，無異於百姓日用。凡有異者，皆謂之異端。」

百姓日用條理處即是聖人之條理處。聖人知便不失，百姓不知便會失。

良知之體，與鳶魚同一活潑潑地，當思則思，思過則已。如周公思兼三王，夜以繼日，幸而得之，坐以待旦，何嘗纏繞？要之自然天則，不著人力安排。

子夏篤信謹守，爲己切矣，但不免硜硜然言必信，行必果，故孔子進之曰：「無爲小人儒。」

「將上堂，聲必揚之」，仁之用也。故曰：「經禮三百，曲禮三千」，無一事而

❶「樘」，《全集》本作「撐」。

❷「或問異端」，《全集》本無此四字。

非仁。

即事是學，即事是道。人有困於貧而凍餒其身者，則亦失其本，而非學也。

學術宗源，全在出處大節，氣象之粗，未甚害事。

有學者問放心難於求。先生呼之，即起而應，先生曰：「爾心見在，更何求心乎？」

經所以載道，傳所以釋經。經既明，傳不復用矣；道既明，經何必用哉？經傳之間，印證吾心而已矣。

日用間毫釐不察，便入於功利而不自知，蓋功利陷溺人心久矣。須見得自家一個真樂，直與天地萬物爲一體，然後能宰萬物而主經綸。所謂「樂則天，天則神」。❶

有別先生者，以遠師教爲言，先生曰：「塗之人皆明師也。」得深省。

吾身猶矩，天下國家猶方，天下國家不方，還是吾身不方。

無妄則誠矣，誠則無事矣。故誠者，聖人之本。聖，誠而已矣。❷

道在天地間，實無古今之異，自古惟有志者得聞之。孔子曰：「朝聞道，夕死可矣。」❸

只心有所向便是欲，有所見便是妄。既無所向又無所見，便是無極而太極。❹

良知即性。性焉、安焉之謂聖。知不善之動，而復焉、執焉之謂賢。惟「百姓日用而不知」，故曰「以先知覺後知」，一知一覺，無餘蘊矣。此孔子學不厭而教不倦，合

❶ 此段，《全集》本屬《語録》。
❷ 此段，《全集》本屬《雜著·復初說》。
❸ 此段，《全集》本屬《雜著·安定書院記》。
❹ 此段，《全集》本屬《尺牘·與俞純夫》。

內外之道也。❶

「真實」二字，足見切實功夫。但其間微有毫釐之辨，不可不察。蓋良知原自無不真實，而真實者未必合良知之妙也。故程子謂：「人性上不容添一物。」❷

良知即性，性即天，天即乾也。以其無所不包，故謂之「仁」；無所不通，故謂之「亨」；無所不宜，故謂之「利」；無所不正，故謂之「貞」。是故「君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事」，「終日乾乾夕惕」，敬慎此良知而已。「雖危無咎」，即所謂不敗，即所以立也。❸

良知天性，往古來今，人人俱足，人倫日用之間，舉而措之耳。所謂「大行不加，窮居不損」，分定故也。但無人爲意見參搭其間，則天德王道至矣哉。❹

「良知在人信，❺天然自足之性，不須人爲立意做作。知之真，信之篤，從此更不作疑念否？」❻知此者謂之知道，聞此者謂之聞道，修此者謂之修道，安此者謂之聖也。此道在天地間遍滿流行，無物不有，無時不然，原無古今之異。故曰：「鳶飛戾天，魚躍於淵，言其上下察也。」孟子曰：「無爲其所不爲，無欲其所不欲，如斯而已矣。」所謂聖門肯綮者，此而已。聖門惟由也彥，然教之曰「修己以敬」。子路以爲未足，又曰「安人安百姓，亦惟敬此而已矣」。學者信不及

❶ 此段，《全集》本屬《尺牘・答徐子直（其一）》。
❷ 此段，《全集》本屬《尺牘・答林子仁》。
❸ 「立」下，《全集》本有「本」字。此段《全集》本屬《尺牘・答朱惟實》。
❹ 此段，《全集》本屬《尺牘・答朱思齋明府》。
❺ 「良知」上，《全集》本《尺牘・答徐鳳岡節推》有「來諭謂」三字。
❻ 「否」，原無，據《全集》本《尺牘・答徐鳳岡節推》補。

此，則當就明師良友講明之，未可輒生疑惑。

或問鄒子曰：「泰州崛起田間，不事《詩》《書》，一布衣，何得聞斯道卓爾？」予曰：「惟不事《詩》《書》，一布衣，此所以得聞斯道也。」蓋事《詩》《書》者，理義見聞纏縛胸中，有大人告之以心性之學，彼曰：「予既以知之矣。」以泰州之天靈皎皎，既無聞見之桎梏，又以新建明師證之，宜其爲天下師也。竊嘗論新建有泰州，猶金谿有慈湖，其兩人發揮師傳，亦似不殊。斯道不孤，德必有隣，予於茲益信。或曰，泰州主樂，末世有倡狂自恣以爲樂體，奈何？予曰：「此非泰州之過，學者之流弊也。夫流弊，何代無之？終不可以流弊而疑其學。」❶

吉水鄒元標

❶ 本段，鄒元標《願學集》卷八題作《書心齋先生語畧後》。

説理會編

〔明〕季本 撰
陳憲猷 校點

目録

說理會編卷之十六……………………二二三

四庫全書總目提要………………………二三二

校點説明

季本（一四八五—一五六三），字明德，號彭山，會稽（今浙江紹興）人，生於明成化二十一年，卒於嘉靖四十二年，享年七十有九。季本乃正德十二年（一五一七）進士，歷官蘇州同知、南京禮部郎中，升至長沙知府。黄宗羲《明儒學案》卷十三《知府季彭山先生本》中説：季本「少師王司輿（名文轅），其後師事陽明。先生之學貴主宰而惡自然」。所謂「貴主宰」者，即「以理爲主宰」，因而表現出對實學的重視，對王陽明「以心爲本」的修正，而帶有湖湘學派的傾向。

季本一生著作頗豐，然流傳者不多。《四庫全書》收載其《詩説解頤》一種共四十卷；「存目」中記有《易學四同》八卷、《易學四同別録》四卷、《讀禮疑圖》六卷、《説理會編》十五卷、《春秋私考》三十六卷、《孔孟事迹圖譜》四卷、《廟制考議》（不分卷）、《樂律纂要》一卷，共七種。據《明史・藝文志》所載，其他尚有《四書私存》三十七卷、《蓍法別傳》一卷、《律吕別書》一卷、《古易辨》一卷、《圖文餘辨》一卷；而《乾隆紹興府志・經籍志》另記有《大學改本》一卷。書目文獻出版社出版的《北京圖書館古籍珍本叢刊》第一百零六集有《季彭山先生文集》，但殘缺不全。對季本之著作，黄宗羲認爲「先生最著者爲《龍惕》一書」，此即《龍惕説》，然此書於文獻甚少記録。

《説理會編》一書的内容，主要在辨明王學與二程、張載、朱熹爲代表的理學的關係。全書以王學爲基礎，從四個方面展開其説。第一至第六卷主要是辨明儒學中的基本問題，即「理氣」、「性理」、「理欲」、「知行」、「修身」、「生死」、「出處」等。第七、八兩卷是辨明治國之道，即「德」與「才」、「德」與「威」、「貧」與「富」等的關係。第九至第十三卷，主要是對儒學經典及歷史傳説的辨僞求真。第十四至十六卷是對道、釋及讖緯術數的批判。季本從這四個方面清晰地勾劃出王學的基本面貌，點明了明代心學與宋代理學分歧所在。這對

我們理解宋代理學向明代心學的發展，是有一定幫助的。

《說理會編》今僅存明馮繼科刻本，爲十六卷；《四庫全書》著録則爲十五卷，乃浙江巡撫採進。《四庫全書》著録之十五卷本今已不可得而見，故今人輯《四庫全書存目叢書》時亦只能採用馮繼科所刻的十六卷本。據《四庫全書總目提要》介紹，馮繼科所刻之十六卷本，與《四庫全書》著録所稱之十五卷本並無異致。觀馮刻本「經義」一類，乃以「易」、「書」、「詩」、「春秋」爲一卷，而「三禮」則獨立另爲一卷；以獨立一項爲一卷，乃《說理會編》全書中所未有者，故浙江巡撫於採進時，依其體例把這兩卷合爲一卷，則是極有可能的。

本次整理，即以《四庫全書存目叢書》影印清華大學圖書館藏明馮繼科刻本爲底本，保留了在影印時附録的本書四庫提要。在校點時，除了參校《明儒學案》卷十三有關《說理會編》的節録文字外，主要是校正馮刻本中誤引、誤刻的文字。

校點者　陳憲猷

説理會編序

聖人之學所以盡性，盡性之功謹獨而已，此豈在言語間哉？故《易》曰「默而成之，不言而信，存乎德行」，觀《中庸》「尚絅」之義，斯可見矣。孔門之以言語求道者，莫深於子貢，孔子猶不然之，而示之以「予欲無言」之教。子貢於此必反求焉，故得聞「一貫」之旨。然其所成，終不離於言語之科，而不得與顔淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓並稱德行，非以其謹獨之功有所不足耶？著書者，言語之見於文字者也，使其爲文果知「一貫」，亦不過子貢之支流耳，而何足以語聖功哉？

陽明先師謂後世著述揣摩失真，是戒人之以著述亂正學也。本在門下，實親聞之，曷敢不謹師傳哉？顧歲月因循，耄已將及，而同門之士傳布先師之學殆遍天下，説辭之善無以加焉，然默成如顔淵諸賢蓋不多見。爲説既長，或乖經典，則聽者不能無疑於義之未精矣。竊獨懼焉，故述此編。凡疑雜之説，悉辯明之，以質同志。大抵以經義發先師之意，則不詭於聖人而學者亦有所依據，夫豈好辯而別立一門户哉。

孔子晚而贊《易》、脩經，懼道之失傳也。愧德未成，不可以擬孔子，然願學之志，豈敢後人。夫文字之發揮，亦猶言語之講解。本非闇然之德，但寫真傳神，畧存影象，庶幾有可想見耳。因言反求亦足自淑，雖老猶得以日孳孳也。若任衰頽而甘自棄，併其所聞而失之，則無以自解矣，豈謂性可以言語盡哉！

嘉靖甲寅歲季夏望日，彭山季本自序。

說理會編卷之一

越季　本撰次
吴袁洪愈訂正

性　理　一

理　氣附陽明、陰晦、分善惡及夜氣之説

極者，至極之名，如至道、至德、至聖、至誠之至，謂盡天理之極，而無一毫私僞之雜也。極謂之太極則入於無矣，如太虚、太清、太上之云，非無不可以爲太。周子曰「無極而太極」者，以無極名太極也。太太虚、太清、太上，道家亦嘗言之，但以太言於極則於理爲實耳。蓋理者，仁、義、禮、智而已矣。「太極動而生陽」，仁、禮之所以顯；「静而生陰」，義、智之所以藏也。合而言之，陽中有陰，陰中有陽也。「分陰分陽，兩儀立焉」，此之謂矣。「一動一静，互爲其根」，此之謂矣。知太極之爲理，則當言於陽明之主宰，而陰晦者則屬於氣矣。

易者，陰陽不偏之名。陰陽不偏則動而無動，静而無静，然後謂之變，易理斯至矣。故曰：「易有太極，動而生陽，静而生陰。」能生者皆陽也，動者生之出機也，静者生之入機也，由太極而言生皆理也，則主乎陽而已矣。故陽生於外則陰藏於内矣，陽中之陰，動之極也。陰達於外則陽生於内矣，陰中之陽，静之極也。故曰：「動極而静，静極復動。」復者，復還之義，如一陽復於五陰下之復。故言於静中之動，非謂重復也。若以重復言，則所謂動極、静極者，初猶未極，必至末後而始得爲

極耶？非太極之義矣。

《易》言「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，自古聖賢論理氣無如此二語分明者。程子謂「生之謂性，性即氣，氣即性」，非謂性即是氣，氣即是性也。蓋以人生而靜言之，生則氣感而有形矣。靜以上則理常爲主，不動於氣，故氣即性也。若形著之後，隨氣所動而理不爲主，則性即氣矣。此告子以生爲性，而孟子辯其不然，正恐認生爲性而理不爲主，則動於欲而不知耳。如惻隱、羞惡皆性之所生也，故皆言心。苟無心以主之，則氣動而昏，惻隱或流於姑息，羞惡或過於懟憒，非率性矣，不可以言道。惟曰「惻隱之心」，乃可爲仁；「羞惡之心」，乃可爲義。心也者，性之所存也，形而上者也，爲氣之帥而氣聽命焉，則爲率性之道。故養氣工夫惟在持志，此聖賢論理氣之要旨也。

「形而上者謂之道」，指虛明者而言陽也；「形而下者謂之器」，指成形者而言陰也。此陰陽之大分也。陰用事則陰陽不交而爲否，陽用事則陰陽交而爲泰，故道也者陰陽之交也。《易》曰「一陰一陽之謂道」，蓋謂此也。

陰陽合德則爲道。陰陽合德者，陽中有陰，陰中有陽也。偏於陽則陰隨陽而急躁，偏於陰則陽隨陰而沉淪，此則墮於氣矣。陸象山曰「一陰一陽已是形而上者」，謂其不偏也。

陰也者，氣之藏也；陽也者，❶理之運也。氣藏則陽之爲理者寂，理運則陰之爲氣者通。寂則萬物於此歸焉，故靜時泯於無形。通則天心於此見焉，故動時顯於有象。

❶「也」，原誤作「氣」，下行「理運則陰之爲氣者通」之「氣」誤作「也」，均爲錯簡而致，今一并改之。

理在陽分，虛明而已矣，本無形也。凡氣之往來、屈伸而有形可想者，皆理之所運也。故事至，則萬物各呈其象，而昭明者著。事往，則萬物各歸其根，而主宰者存。昭明者，陽神之所由顯也；主宰者，陰魄之所由藏也。顯者仁，藏者智，此本體動靜合一之妙也。至於氣聚成形，則昏濁而屬於陰分矣。

靜而未發者理也，以其氣之退藏則時乎陰用事矣，故遂謂之陰，而理之常存，所謂陰中之陽也。動而有形者氣也，以其理之推行則時乎陽用事矣，故遂謂之陽，而氣之依泊，所謂陽中之陰也。理常存者，陽主陰也；氣依泊者，陰從陽也。此陰陽之正也。苟失其正，則靜常昏，動常擾矣。

日照月臨，本無知覺，雖麗於陽，乃陰氣之成象者也。然運行不息，常昭明焉，則陽體之虛靈爲之也，陽中之陰也。舉此，則風、雨、露、雷之變可以類推矣。石言、鬼嘯，微有知覺，雖附於陰，乃陽神之曜靈者也。然智識不全，常昏蔽焉，則陰體之暗塞爲之也，陰中之陽也。舉此，則鳥、獸、蟲、魚之偏可以類推矣。陽中之陰，陽爲主也，故氣命於理而常昭明。若陽不統陰，則動而擾矣，故雖天理亦有時而不顯。陰中之陽，陰爲主也，故理着於氣而常昏蔽。若陰不撓陽，則靜而正矣，故雖夜氣亦無時而不清。

理氣只於陽中陰、陰中陽從微至著，自有歸無者見之。但先儒論此則曰：「陰陽者氣也，所以一陰一陽者道也。」又曰「不離乎陰陽，而亦不雜乎陰陽」，則似陰陽之中自有一理也。殊不知理者陽之主宰，氣者陰之包含。時乎陽也，主宰彰焉，然必得陰以包含於內而後氣不散；時乎陰也，包含密焉，然必得陽以主宰於中而後

理不昏。此陰中有陽，陽中有陰，所謂道也。《易》言「通乎晝夜之道而知」，知，即「乾知大始」之知，正謂主宰。晝之知，主宰之應乎外也，雖當紛擾而一貞自如；夜之知，主宰之藏乎内也，雖入杳冥而一警即覺。此惟陰陽合德者能之。知主宰之爲知，則知乾剛之爲理矣。知理則知陽，知陽則知陰矣。

陽以無形而得名，無形則微，微則極於至虚。陰以有形而得名，有形則著，著則極於至實。至虚者陽之所以明也，明屬於理。至實者陰之所以晦也，晦屬於氣。陽從無生有而氣始凝，氣凝則爲陰矣。陰自有歸無而理始復，理復則爲陽矣。陰可以爲陽，陽可以爲陰，其自相推移以成變化，豈有二體哉。故謂陽爲理而不能無氣，謂陰爲氣而不能無理則可，若混理氣爲一，而概以不離不雜言之，則失陰陽所主之輕重矣。

陽本真精之藏於陰者，顯而爲明；陰本浮氣之散於陽者，凝而爲質。謂陽非氣，不可也，但靈處不可以爲陰。謂陰非理，不可也，但晦處不可以爲陽。故以理言則陽在陰中，以氣言則陰在陽中。

氣之推盪必在陽中，如野馬、絪緼皆氣也，而散入虚空則氣爲理開，而可見者理矣。理之退藏必在陰中，如精神、收斂皆理也，而聚歸體魄則理爲氣閉，而可見者氣矣。理可見者，無形之見，見在内也，陽也，陰之主也。氣可見者，有形之見，見在外也，陰也，陽之客也。陽中雖不能無氣，而氣實無爲，則亦不過浮氣而已。陰中雖不能無理，而理實有障，則亦不過沉魂而已。故陽言乎理，陰言乎氣，明晦、主客之分也。

陽明陰晦，明者理之精純，晦者氣之

雜擾。陽閉而昏則入於晦，陰開而醒則復於明，明、晦雖有二名，其實一體更變化者也。故陽主善，而惡不自陽生。凡陽之惡，皆陰爲之也。陰主惡，而善不自陰生。凡陰之善，皆陽爲之也。程子曰：「人生氣稟，理有善惡。善固是性，惡亦不可不謂之性。」此以理之墮於氣質者言也，故以水之流出有清濁者爲喻。蓋元初水本來無濁也，此以明人性源頭本善。既動則屬生，既生而墮於氣質，則有不善耳。氣質之性，生之謂性也，理爲形氣所拘，隨氣而動，故有不善。然形氣中有靈覺處，即是此理之呈露也，故曰「惡亦不可不謂之性也」。至謂善惡皆天理，意亦如此。但理，天理也；性，天命也。既出於天，豈得着一毫惡乎？大抵陰陽之分不明，則語不免於鶻突矣。

至微者理也，至著者氣也，從微至著而復歸於無，無中生有而有化爲無者也。然其無也，其幾不息即是氣母，又似乎有矣。故不直曰無而謂之微，言萬有所含而幾自此發也。

理也者，陽明之昭著也。得理爲心，故心謂之明德，爲氣所蔽則晦矣。

氣開則爲知覺，氣蔽則爲昏昧。知覺者，理之呈露者也。氣凝而蔽陽則成形質，昏昧而爲陰矣。

氣結成形，凝爲死塊。其中默而運者，陽氣之復也；復而靈者，清通而露知覺也。其蠢然動者，亦陽露而困於陰，陰重故也。雖亦陰靈，然無知覺。若靈在陰中一觸即覺，是通乎夜之知也。時雖知覺泯焉，而默運者未嘗息，故死塊之中，默運者其靈不昧，則屬乎陽矣。此足以明孟子夜氣之義。

知者，天理之明，心之主也。知不爲

主，則靜而昏，動而散。其昏與散者，氣也。所以散者，物交物，引之而已，由於心之官不思，是心不爲主也。無主則知昏，知昏則物擾矣。惟早作、夜休，有時而寐，則「嚮晦入宴息」，雖聖人亦必如是。此與天地之昏夜同，乃氣機出入之常也。當其寐時，魂藏於魄，五臟之神各歸所寓，則入於虚矣。然游氣往來，常依其室。聖人五行之氣無所偏勝，則清通而知不昏，故一觸即覺，是謂虚靈。衆人氣有偏勝，則所蔽者重而不易開，此虚而無主，所以常昏，而卒歸於醉生夢死也。夜氣不足以存，正謂此耳。

理氣分乾坤之德 附論自然

陽能主陰，曰乾；陰不撓陽，曰坤。乾言確然，堅剛不屈之意也。坤言隤然，頽墮無爲之意也。

理主乎氣，則氣之流行皆道，乾統乎坤也。理墮於氣，則氣之流行皆妄，坤迷失道也。

天下之道，陰陽盡之矣。陰陽者，天地之大象。陽也者，發揚之義也；陰也者，庇廕之義也。陰顯於陽則爲發揚，發揚則動矣；陽含於陰則爲庇廕，庇廕則靜矣。動靜迭運，循環無端，動則主進而其性不屈，其德確然統陰而已矣；靜則主退而其性無爲，其德隤然承陽而已矣。故剛柔者，陰陽之德也；仁義者，剛柔之善也；健順者，仁義合德、純一不已之誠也。健順之外無仁義，仁義之外無剛柔，剛柔之外無陰陽，故以陰陽、剛柔、仁義互相發明則可，以陰陽爲氣，剛柔爲質，仁義爲德，析而爲三則不可。蓋元、亨、利、貞往來不窮者，形而上之道也，主乎陽之明者也，故屬

乎天。至其氣機所化，凝爲形質，剛者爲堅，柔者爲軟，此則形而下之器，主乎陰之晦矣，故屬乎地。凡在地有形之堅、軟，皆在天無形之剛、柔所化也。然堅、軟之形在地主藏，而剛、柔之德在天主運，本亦未嘗不相通也，但虛靈之體在天而不在地耳。知此則可以知理氣之説矣。

凡言天理者，皆指陽剛不雜之本體，能主乎氣者而言乾道也，所謂無極之真是也。若地則積塊耳，不可以言理。而或謂之地道者，則客感至前，物各付物，皆天理爲主，坤惟順之，無所雜亂，而氣之所形各得其當，所謂「二五之精」是也。精即真體之動而不雜處，理之根於健者也。以其氣之不雜，則陰不撓陽，故謂之順耳。其有總言天地之道者，則理與氣交，妙合而凝，亦主乎天而爲言矣。

《易》，乾爲天，謂之陽物；坤爲地，謂之陰物。天體昭明，故言天者常以理。《中庸》曰「斯昭昭之多」，謂之「昭昭」，則指理矣。地體暗濁，故言地者常以氣。《中庸》曰「一撮土之多」，謂之「撮土」，則指氣矣。

男爲陽，女爲陰，此陰陽之大分也。男非無陰，而得陽爲多，故常剛明而主於發越。女非無陽，而得陰爲多，故常柔晦而主於退藏。陽運陰以爲動，故《乾》曰「統天」，而男以帥妻爲正。陰受陽以爲静，故《坤》曰「順承天」，而女以從夫爲良。

道，形而上，即理也；器，形而下，即氣也。自形而上則爲善，自形而下則爲惡。善主理言，以其陽之明也；惡主氣言，以其陰之晦也。理爲主，則陽能帥陰而爲健；氣能從，則陰不撓陽而爲順。形容健之爲帥，莫切於「惕若」；形容順之爲從，莫切於「自然」。故乾健坤順者，陽爲主也，善之

明也。若陽不爲主而陰進焉，則晦而爲惡矣。

自然者，順理之名也。理非「惕若」何以能順？舍「惕若」而言順，則隨氣所動耳。故「惕若」者，自然之主宰也。夫坤，自然者也，然以承乾爲德，則主乎坤者乾也。聖人之言，如此類者亦多矣。如命，自然者也，然命曰「天命」，則天爲命主矣。道，自然者也，道曰「率性」，則性爲道主矣。和，自然者也，和曰「中節」，則中爲和主矣。苟無主焉，則命也、道也、和也皆過其則，烏得謂之順哉？《易》於坤道之順，屢發其意。如坤之初六始交於順，則有「履霜」、「堅冰」之戒。豫之六二亦坤體也，以其得中，故有「介石」、「見幾」之斷，正恐一入自然則易流於欲耳。❶故聖人言學，不貴自然而貴於謹獨，「乾乾因其時而惕」，非謹獨乎。

自然者，流行之勢也，流行之勢屬於氣者也。勢以漸而重，重則不可反矣，惟理可以反之。故語自然者，必以理爲主宰可也。

坤而聽乾也，則無所係累，謂之自然。若其不聽乾也，則有所牽纏，謂之不自然矣。

自然則氣不擾，「志壹之動氣也」；不自然則氣爲擾，「氣壹之動志也」。志不爲主，則雖無爲，自然亦流於不自然矣。自然與不自然，心安與不安之名也。「志壹」則理明，「氣壹」則理晦，雖晦而明不可息，故其心猶有所不安也。蓋理欲交戰而不能勝，心生厭苦，斯謂之不自然耳。

❶「正恐一入自然則易流於欲耳」句，《明儒學案》接於下句「不貴自然而貴於謹獨」之後。

天命

天、命二字本不相離，自其主宰而言，謂之天；自其流行而言，謂之命。一涉流行即是氣機之動，然未有不本於主宰者也，故命謂之天命。天豈有私命哉，但氣機一動，則隨氣所重，而大小、厚薄各有所成，此一定而不可易也。故命之以富貴、貧賤，則限之盈虛異；命之以昏明、強弱，則質之美惡殊。能變之者惟盡性耳。故大德而得禄位名壽，所以變貧賤也。「人皆可以爲堯舜」，所以變昏弱也。然則命之所以爲命，豈使之隨氣動哉？故隨氣動者，命之晦也，盡性則復於明命矣。

性、命一也，本無彼此之分。但幾有不由我制者命之運，則屬於氣，而自外來者也。由我制者性之存，則屬於理，而自内出者也。性命蓋隨理、氣分焉，孟子以耳、目、口、鼻言命而不言性，以仁、義、禮、智言性而不言命，意正謂此。蓋由理之一者而言，雖耳、目、口、鼻之欲，情或得正，亦性也。但既爲耳、目、口、鼻，則命之拘也，體常暗塞，是不可以性言於命也。故曰：「君子不謂性也。」由氣之雜者而言，雖仁、義、禮、智之行，明或不全，亦命也。但既爲仁、義、禮、智，則性之善也，體常虛靈，是不可以命言於性也。故曰：「君子不謂命也。」此明理欲相勝之幾，欲人盡性以制命耳。

命出於天，則不容有人力之私，故曰：「莫之爲而爲者天也，莫之致而至者命也。」但謂之「爲」，則以主宰之德言也；謂之「至」，則以流行之勢言也。此天與命之別也，合而言之，則皆「於穆之不已」也。然天命各從所遇，而單言之者如「死生有

命」、「富貴在天」，蓋互文爾。天即是命，命即是天，豈有二哉？死生、富貴在人所禀，有定分者也，而以爲「有命在天」，豈謂其可諉之於天命哉。謂人當順受其正，一聽於天理自然耳。故「永言配命」即所以率天命之性也，性則命之在我者矣。

命有拘於所禀而不可易者，清濁、厚薄之類是也。此生來之有定限者，有迫於所遇而不可避者，水火、盜賊之類是也。此外至之無常形者，皆氣之所爲也。然均謂之命，則天命也，若曰天使之隨時盡道以致其命耳，豈謂命本如此，而人可以委乎？故當脩而脩，當俟而俟，命也；當生而生，當死而死，亦命也。是謂立命。

天無從氣之命，但命之流行屬動，動則或墮於氣耳。氣之勢重，則天亦不能勝之，故爲其所掩。然天無終晦之理，必有開通之幾，致命遂志則天命顯矣。

命，自天所付與於人而言，就人身上説，所謂自人而言謂之命也。其有一定而不可易者，如人之不可以爲物，手之不可以爲足，此天之定命也。然氣化之流行，而人遇之，則謂之數。如得其清者則賢，得其濁者則愚，得其厚者則壽，得其薄者則殀；遇時則富貴，不遇時則貧賤；遇惡人則禍，遇善人則福。此皆氣化之往來，雖天亦不能爲主也。但天以此與人，使之順受，即是天命也。順受乎此則命自我立，而爲正命矣。

命，有自天而言者，氣數之所禀所遇是也。天以此付於人，曷嘗有私？故凡言命者，皆謂之天命。有自人而言者，隨其所付而順受之，以天命之在我者爲主也。天命之在我者性也，法由此立，命由此出，故謂之正命。一違其正則作惡、降殃，在天命未嘗有爽，而在我者非正命矣。

凡言命者，皆天命也。然有自氣而言者，蓋天主於生物，氣化往來隨其所遇，或窮或通，或壽或殀，無所容私焉，但使人隨寓順受而已，故曰「莫非命也」。人能聽天所命，不論吉凶禍福，各盡其道，此之謂立命，能立則爲正命。能立能正者，天命之性，而命自我立者也。至於因人感召，而栽培、傾覆、福善、禍淫亦天命也。故舜、禹、啓之有天下，益與堯、舜之子不有天下，皆天也。故凡言命者，皆自天分付人盡道而言。

天未有不正之命，人之所處則有正不正耳。因其正而命之以考終，因其不正而命之以刑戮，皆天之所爲也，故曰「莫非命也」。但盡道則能立命，雖死者人所不免，然得正而斃，安於其所當死，則謂之正命。不能盡道以犯刑憲，而至於桎梏以死，雖安於其所當死，然由不盡道以致之，則謂之非正命。是正不正在人，而不在命也。桎梏死者雖非正命，然能歸死，司寇殺之而不怨，則其良心未泯，而於命尚能安受也。若行險亂真，巧求苟免，則尤爲不知命矣。

總論天道性心

性也者，生理之主於心者也，德以此成，故曰「成之者性」。天即性之所從出，以統體言也，性與天一也。聖人言天惟曰「乾」而已，言乾惟曰「元、亨、利、貞」而已。元、亨、利、貞者，上古仁、義、禮、智之名也。性具仁、義、禮、智而爲心，即天理之本體也。命者，理之流行而不已者也。命未有不本於天者，此即「純亦不已」，天之所以行健也，故曰「天命」。夫流行者於方動之幾見之，所謂「繼之者善」也。付與既

定，一成而不可易，則爲「成之者性」矣。天與人一也，此即孟子性善之宗旨，非以善與性分前後二時也。但命有自天命我而言者，謂以善分付我也，天道也；有自心命事而言者，謂我以善自分付也，人道也。皆「天明」也，通謂之「天之明命」。明命曷嘗有私哉？由世儒以自然言天，則已順氣所爲，而不知其爲健德，於是始分天命、氣稟爲二，而性亦因之。告子「生之謂性」，其説蓋由此誤。且如人有生而兇暴行劫殺人者，豈天有如此之命哉？孟子曰「非天降才爾殊也」，可見天之生物，其流行處只是「純亦不已」之善，道之所以爲「率性」也。至於隨氣所遇，順其勢之自然而墮落焉，則屬氣化，非「天行健」之命矣。苟以氣化爲命，烏得爲率性之道哉？

程子曰：「心也、性也、天也，一理也。自理而言謂之天，自稟受而言謂之性，自存諸人而言謂之心。」張子曰：「由太虚有天之名，由氣化有道之名，合虚與氣有性之名，合性與知覺有心之名。」程子之説比之張子較精，以理言天，以存言心，無以加矣。但以稟受言性，則從天上分來，未免有二。不若言「自其能生而言，謂之性」，則與天爲一也。張子言天與道，從氣化上説，故言性於道後，言心於性後，是亦以稟受言性也。其曰「合虚與氣」、「合性與知覺」，則不知性即是情，情即是道，心即是知覺，知覺即是性。故《中庸》言道只曰「率性」，性外無道也。言性只曰「天命」，天外無性也。自其所存處言之，則謂之心耳，其實非有二也。先儒言道多主氣化之説，故往往欠真切。

天命之性，性即命也。朱子論性，大意本於程、張二子。程子曰「天所賦爲命，物所受爲性」，是以命屬於天，而性屬於

物。性、命亦有分言處，然非所以語天命之性也。張子之名天與道，亦以其出於天者言也，其名性與心，則自其具於人者言也，但以虛空言天，氣化言道，則未有以見性之實德也。朱子每以物性混於人性，而多支離鶻突，此皆二説起之也。惟曰「天者理而已矣」，乃爲知道之本原耳。

天命之性 附氣質之性

謂天非虛，不可；然就以虛言天，則恐着虛亦倚於氣。而其動也爲氣化，如日月、星辰、水火、土石、風雨、露雷、鳥獸、蟲魚之類，有隨其所重而莫節其過者矣。蓋虛貴有主，有主之虛，誠存於中，是爲健德。健則虛明感應，因物曲成，無有不得其所者，是物之順也。夫誠，形而上者也；物，形而下者也。形而下者主於形而上者，則氣統於性矣。苟無此誠，其德不健，則爲著空之虛，物無所主，任其往來而已。形而上者墮於形而下者，則性命於氣矣。人之性與天地之性一也，故陰陽和，風雨時，鳥獸若，草木裕，惟健故能順也。若夫日蝕、星流、山崩、川竭、歲歉、年凶、胎衄、卵殰，氣之不順，是健德不爲主也。天之性豈有不健哉，爲氣所乘，則雖天之大亦有時而可憾耳。故所惡於虛者，謂其體之非健也。

天體虛空，是謂陽明，一感而氣形焉。神之顯也，氣形而神藏於其中矣。氣本凝結之物，而神則陽之伸也，雖無思無爲而不能遏其暢達，故常從其所好，自然而不可測。但氣盛而虛空爲其所蔽，則所好者偏於氣，而神不靈矣。雖然，神豈真不靈哉，未能開明以合一於天體，則猶在陰中，如寐者之未覺，醉者之未醒耳。知此可以

知天命之性所以墮於氣質之故矣。

性不可見，因生而可見。仁、義、禮、智本無名，因見而有名。程子曰「人生而静以上不容説」，謂性之本體無聲無臭，不可以言語形容也。又曰「纔説性時便已不是性也」，謂感物而動，生意滋萌，有惻隱之心可見，而其名爲仁矣；有羞惡之心可見，而其名爲義矣。仁義者由性而生，❶相繼不絶，善端之不能自已者也，故曰「繼之者善」也。自其成善之本而言則性矣，故曰「成之者性」也。

性只是天命，聖門恐此義不明，特於《中庸》篇首發之，聖賢論學，始終只是此意。天命之外無所謂氣質之性也，但理不爲主而後墮於氣質耳。張横渠曰「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉」，即「形而下謂之器」之意也。程子謂「惡亦不可不謂之性」，亦自形而下者言也。《論語》言「性相近，習相遠」，謂性本不遠於我，但人自遠之耳。聖人語意不迫，凡切己者皆以「近」言之，此與「道不遠人，人之爲道而遠人」意同。若「上智與下愚不移」，乃言其不肯移耳，非謂氣稟之性一定而不可易也。

性善二字，本於「繼之者善，成之者性」而合言之也。性是天地生物之心，而人之生理也。此心之發，必有所不忍，以其從虚體流出，洞然無礙，故能通於衆情。凡己所欲，思與人同，是善也，良心之美名也。若惡，則各私一氣，於物不通，苟有黨同則乖忤者多矣，是惡也，背理之名也。

孟子論才只就性之良能説，故言性善而曰「乃若其情則可以爲善矣」，「若夫爲不善，非其才之罪也」。蓋性具於心，心之

❶「由」，《明儒學案》作「即」。

能運用處是才，故性善而才亦善，其不善者心不爲主而不思也。不思是性墮在氣質中，爲氣所蔽，故不能奮發，乃爲不盡才耳。此心爲氣勝而不思之罪，非才之罪也。當時告子之徒皆以氣言性，故孟子特主理言，正恐爲氣所勝也。若氣之清濁，隨其分數多寡以爲高下，何必一一分疏哉。程子乃以氣有清濁論才，則適足以蔽本原之正。其曰「論性不論氣，不備」，是以孟子之説爲不備也，氣豈可與性並論乎？又曰「志動氣者什九，氣動志者什一」，志動氣者什九，此以志爲主者言則可，若氣爲主，則氣動志者什九，志動氣者什一矣。志氣並論，雖分數多寡不同，而氣亦不以志爲主矣。如此然後有以持志、養氣分兩事，而涵養、克治、省察、矯揉之説無不岐而爲二矣。故於氣上求助者，皆自程子之説始。

凡言氣質，皆謂氣有清濁，質有粹駁。粹則美，駁則惡，故言粹駁者，或曰美惡也。氣開而歸於質爲清，氣合而蔽其心爲濁，如赤子氣未開，則其竅未通，故未有知識，既開則斂歸體魄，而明生矣。開而不盡，或微有所開，則是濁氣勝，而常昏閉不通，此氣有清濁之謂也。氣凝爲質，而質又生氣，往來不已者也。如木氣凝而爲肝，主於發達；金氣凝而爲肺，主於收斂；火氣凝而爲心，主於通明；水氣凝而爲腎，主於潛藏；土氣凝而爲脾，主於平實。此五臟之氣也。發達爲仁，收斂爲義，通明爲禮，潛藏爲智，平實爲信，此五臟之神也。五臟之氣，人得其全，則其行順序中而不偏，故謂之正。夫仁、義、禮、智之德，人皆有之，非物之偏得一氣者可同也。但肝氣盛而肺氣不足以勝之，則過於仁；肺氣盛而肝氣不足以勝之，則過於義。心、

腎、脾亦然。此所謂「智者見之謂之智，仁者見之謂之仁」，然猶得一氣之純，餘氣雖不足以制之，亦順序而不偏。故雖不免於偏，而在肝發者得謂之仁，在肺發者得謂之義，在心、腎、脾發者得謂之禮、智、信，但不能合於中道耳。若肝既偏盛而又雜以餘氣，肺既偏盛而又雜以餘氣，心、腎、脾既偏盛而餘氣又雜之，則一氣之中既偏盛，而餘氣亦偏盛而不順序，於是駁而不純，不得爲美質矣，此質有粹駁之謂也。清濁、粹駁之中，有得其厚者，有得其薄者，有厚於此而薄於彼者，其分數萬有不齊，此又昏明、强弱、貴賤、壽夭、高下、洪纖之所以異也。

仁、義、禮、智、信爲五德，金、木、水、火、土爲五氣，心、肝、脾、肺、腎爲五臟。五德運爲五氣，五氣凝爲五臟，五臟化爲五德。故五德者，五臟之神也，得五臟中和之德，則氣質清明，義理昭著，自無物欲之累。若所禀一偏，則物欲隨偏而入，故凡爲物欲所累者，皆由氣禀有偏勝之根也。但性本虚靈，一隙有開，悉能照破全體，即復矣。孟子曰「命也，有性焉，君子不謂命也」，亦謂此耳。

五行之生，各一其性。性若從其所重，則爲氣質之偏；氣不偏於所勝，則爲中和之德。《洪範》言五行而繼以五味，亦有深意。夫水潤下而作鹹，火炎上而作苦，木曲直而作酸，金從革而作辛，土爰稼穡而作甘，此豈無因而分類哉？蓋五行與五臟相配，五臟與五味相宜，五味者所以濟五臟之偏勝也。晏子告齊景公有曰：「水火、醯醢、鹽梅以烹魚肉，宰夫和之，齊之以味，濟其不及以洩其過，君子食之以平其心。」正此意也。如性偏，而以所偏之味濟之，則其偏益甚矣。故五味不但飲食之

賴以養生，亦醫藥資之以療病也，豈細故哉？

朱子以虎狼之父子、蜂蟻之君臣言物性，此氣稟之偏，非天命之正也。夫鳥獸、昆蟲雖至微之類，孰無一隙之明。不但虎、狼、蜂、蟻而已，今人於父子之恩私，豈不過於虎狼；於君臣之嚴憚，豈不過於蜂蟻？但私於所愛，私於所畏，便從氣稟上發，是謂生之性，而非「人生而静以上之不容説」者也。惟龜、龍、麟、鳳之靈通於聖治，其次則隋侯之蛇啣珠報德，劉昆之虎負子渡河，顏氏之烏助墳集土，董生之雞代狗哺兒，亦其良心感動，發於真切之誠，庶可以言天命之正耳。

道附經、權

《中庸》首章「率性」之「率」，或作「帥領」字解，殊不知性是天德之健，自有主宰；道從性内流出，其條理各由一路而行，故謂之道，「性」上豈能加「帥」哉。程子以「率」爲「順而循之」，可謂知性矣。道本天性自然之中，何待於脩？但緣道已屬動，恐有過不及之差，故以「脩」言。而所謂「脩」者，亦惟治去外誘耳。欲去外誘，豈從外面著得人力？蓋道能自覺，纔一照破，即外誘去矣。故曰「脩道以仁」，仁非天性之自覺者乎？如此工夫方是率性。脩道只從身上脩得，脩身以道則能盡其性矣。能盡其性必能盡人物之性，故以教終焉。教有未孚，皆道有未盡也，求其在我而已。《集註》以性道兼人物説，則脩道説不去，不得不歸於聖人立教，而以禮、樂、刑、政脩人物之道。殊不知古之教人皆以身教，其身正而天下歸之，雖禮、樂、刑、政亦只是吾身處之

曲盡處，固亦脩己之道也。天命之性至於教而始盡，此成己成物之極功也。教即是道，道即是性，性即是天，董子所謂「道之大原出於天」，一言以盡之矣。人知求端於天，則健德爲主，豈至混氣爲性，倚迹爲道，而假聲色以爲教哉？

《中庸》言「道也者，不可須臾離也」，此處工夫正見天命之本體。故「不可」二字，勿以戒之之辭言，勿以順之之辭言。戒則著意，恐苦於難；順則從心，恐流於慾。蓋「不可」者，心之所不安處也。與道爲一則安，即孟子所謂「心之同然」也。離道則不安，即孟子所謂「羞惡之心」也。於不睹不聞之中而惕然有戒慎、恐懼之念，此良知良能之所不能自已處，天之則也。故《中庸》言學，惟以天命之性爲宗。

率性之道，言天命也。謂之天命，以其不雜於氣耳。心體嘗明，幾不可遏，雜於氣者不能也。故君子之學，即吾心之明德也，惟養其不雜之本體而已，故道不待於外求。世儒言道，皆以天地之大化言，則主乎氣矣。張子以太虛言天，以氣化言道，然不以性爲主宰，則任氣自然，不可以言誠矣。

聖門所謂道者，自人率性而言，以剛健而主宰乎氣化者也。故其發也至精不雜，謂之中節。若不就主宰上説道，則浮沉、升降，自去自來，乃氣之動耳。犬牛與人全無所異，烏得爲聖人之道、君子之道哉！佛老之學，於義不精，有隨氣所動、惟任自然而不知其非者矣。

漢儒以反「經」合道爲「權」，程子曰「權只是經也」，蓋不取其説矣。朱子則以孟子「男女授受不親」與「嫂溺援之以手」，有「禮」與「權」之分，乃曰「經與權亦當有辨」，似又不以漢儒之説爲非也。夫「經」，常道也。常道歷萬世而不變，惟事則有常

有變，事當其變不可拘常，於是隨時處中，權輕重而制其宜，則謂之「權」。事之不可拘者，迹也；制宜之中，則常道也。《中庸》所謂「時中」，正謂道之能盡變耳。如殷因於夏禮，周因於殷禮。禮者，道之常也，其所損益，迹之變也。損益隨時，非常道之所爲乎？雖謂損益爲禮，可也。孟子答屋廬子食色有重於禮之問，是以迹言也。若以常道論之，則不以禮而食，不親迎而娶，時可重而重之，亦禮之所從宜也，曷嘗反「經」哉？如其反「經」，則紾兄之臂而奪之食，踰東家墻而摟其處子，亦可以爲「權」矣，此見常道之必不可變也。就如「男女授受不親」之「禮」，與「嫂溺援之以手」之「權」，所反者亦只是迹，非常道也。嫂溺而以手援，於常道何害哉？漢儒之說，蓋起於以祭仲廢君爲行權。夫祭仲之廢君，正紾兄之臂而奪之食，踰東家墻而摟其處子之類也。其反常道已甚，亦惡得云合道乎？然則漢儒於「經」字亦只認是常迹，而於「道」字亦不知爲天理之正也。於是權變、權術之說行，而枉尺直尋者多矣。如此則言「經」足矣，然必繼之以「權」者，蓋道有常心而無定體，隨時順應以盡變通，此道之所以爲「時中」也。君子之學，雖能「立不易方」，而於道未能一貫，則智不足以周萬物。感應之間，迹猶未化，何以能達「權」哉？故曰「可與立，未可與權」，欲人造道之極也。然「經」不立而遽以語「權」，其不流於權變、權術者幾希。其序不可亂，其功不可息，知所先後則近道矣。

凡事至，處之各當，一一中節，皆本於未發之中，此不易之常道，故謂之「經」。方其事至之初，已移步換影矣，隨機而應，權輕重而處之，故謂之「權」。處之而中

節，則即是「經」矣。故「權」者，不執於前事之名也，但以事之不常有者言，則若有「經」、「權」相對者耳。

說理會編卷之一終

說理會編卷之二

越　季　本撰次
吳　袁洪愈訂正

性理二

心

心也者，天理在中之名也。以其洞然四達，不倚於偏，故謂之虛靈。蓋仁、義、禮、智，德之所以爲實也；聰、明、睿、知，虛之所以爲靈也。惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，當其渾然在中，是爲仁、義、禮、知之德實。有此理，非實而何？聰無不聞，明無不見，睿無不通，知無不受。聰主魄而發竅於肺，明主魂而發竅於肝，睿主神而發竅於心，知主精而發竅於腎，謂之竅則至虛之體而皆統於心者也。視、聽、思、藏，有何形迹？故視則無所不見，聽則無所不聞，思則無所不通，藏則無所不受，少有不虛則隔礙而不能通萬物矣，烏得謂之靈哉！「聰明睿知」之「知」，與「仁義禮知」之「知」，皆謂之德，但有虛實之分耳。聰明睿知惟聖者能之，然不必語「生知」之資也。人能一於恭敬，則聰明睿知皆由此出，是「學知」者亦可以有此德也。未至於聖者，其聰明睿知雖亦發於見聞通受，然不能無所不聞，則不得謂之聰；不能無所不見，則不得謂之明；不能無所不通，無所不受，則不得謂之睿知，而虛靈之本體未可以爲全耳。

心體未嘗不虛，但以性之至善、本來虛明者言虛則可；若以無善、無不善爲虛，則所謂虛者乃是著虛，著虛猶屬氣也，其

流行處謂之氣化。告子以生爲性，到底不脱氣化之見。以其由虚而動，雖比心之有所忿懥、恐懼、好樂、憂患者不同，亦但可謂之從心所欲而已，然理不爲主，不可以爲不踰矩也。

人心有著空之虚，亦是陽剛沉潛於陰氣之中。沉潛不用而爲重濁所晦，如夜之昏睡，然雖事爲無所紛擾，不過氣定而已。氣之定者，陰用事也，此與博厚、高明不同。高明者，陽用事也，其所感動亦屬於氣，但其氣積於虚空不用之處，而成地之博厚。氣無洪纖，皆斂於地；地益博厚，則天益高明。高明之體，氣不能障，蓋高明者，誠爲主也，非虚也。虚而能明，乃爲有主。

聖賢論人心，未有以爲人欲者，如天道、人道，豈可謂人道非天哉？故曰「人者，天地之心也」，曰「仁，人心也」，曰「聖人感人心而天下和平」，此「人心」即「道心」也。《書》稱「人心惟危，道心惟微」，先師取程子「人心即人欲，道心即天理」之説，是不以人心混道心也。往時論心，初不分而爲二，以道心在人身上運行即爲人心，而「危」則形容其戰兢惕勵也。人心在道體上歸宿即爲道心，而「微」則形容其幽深玄遠也，蓋《象山語録》中有説，意亦如此。後觀孟子以耳、目、口、鼻之性爲命，仁、義、禮、智之命爲性，斷然於理欲之分不相混也，然後知人心易溺，故曰「危」；道心常幽，故曰「微」。淆於人不可以言道心，主於道不可以言人心，出此入彼，宜審其幾。故《論語》罕言心而言仁，《中庸》不言心而言性，正恐淆道心於人，别是一義也。先師之説蓋已辯之精矣。

欲在性中自然流出，情之正也。孔子「從心所欲不踰矩」，「矩」即物之則而性之

所以節情也。故《樂記》曰：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」「欲」亦豈非天理流行之用乎？但聖賢往往以理、欲分善、惡，界限甚明，正爲理不爲主則情離性，而欲之敗度者多矣。故欲不根於性，則淆於人而遠於天理，其辯烏可不明哉！孟子曰：「養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣。」存者，存天理也。天理之不存，欲害之也。既流於欲，尚得謂之自然之情乎？天理、人欲之名，宜乎判矣。

朱子以虛靈知覺言心，亦足以盡心之妙矣。夫本體洞然，無所隔礙，則謂之虛。惟虛則神明不測，感應無方，則謂之靈。惟靈則其明主於內而爲知，寤於事而爲覺，此心體之得正也。然朱子以人心、道心分而爲二，於人心曰「生於形氣之私」，道心曰「原於性命之正」，則虛、靈、知、覺尚有未得正者乎。

凡言心者，皆語其存也。心不存則放，放則無心矣。故存者心也，其所存而能生者性也。生而靜者情也，生者明之動也。心存則明動，明動之幾運行而不蔽於所感者思也。思則歸根於靜，是之謂存。故言思者恒曰「思存」，一存之外無他心矣。

性以生言，然情之主也，故以存爲本，仁、義、禮、知皆由此出。「成性存存」，存此而已，不然則心放而生理息矣。

張子曰「心統性情」，此言似是而非。又曰「合性與知覺，有心之名」，亦「心統性情」之意。夫統者，主宰之義。心之所以能爲主宰者性也，而其所主宰之事則情也。心譬則督府也，而性則府所居之將帥也，情則將帥所發之號令也。心以居性，性以制情，猶府以居將，將以制令。兼言

心性，則心虛而性實；若單言心，則性在其中，雖謂心爲主宰可也。既以性對情，則情攝於性矣，性上安得有心爲主宰邪？

心與性一也。心者，性所聚之居；性者，心所具之理。以其懸空提起，不近四旁，故謂之心；以其物則渾全，生意不息，故謂之性。

程子曰「心要在腔子裏」，腔子非指血肉之軀，即吾心之矩也，謂之天則。心斂於此，則知覺常存；不放於外，乃爲充滿此心之量，而從心所欲，莫非此仁之發於矩不踰。故程子又曰「滿腔子是惻隱之心」，不然則心體有所欠缺，不可以言「塞乎天地之間」矣。

觸物而惕然應其感者，心之靈覺也。感物而釐然處其當者，心之擬議也。靈覺者，仁之所以發生也；❶擬議者，義之所以裁制也；仁義皆性之德也，但發生則效用於仁，裁制則歸根於義，此其所以異名耳。近世因慈湖言「學主於自然」，遂以擬議認爲起念，是未知義者也。夫德未至於聖人，學未合於一貫，其靈覺或有不相感應，而擬議之間未免待於思慮，謂之起念可也，然亦豈可遂謂心之本體無擬議乎？《易》言「擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化」，此即聖人之擬議也。《中庸》「致曲」，不可以言擬議，蓋自學者言「致」耳。擬議即「曲」字內，節文、形著、明動皆由此制，變化之所由成也，其工夫則本於「致曲」焉。擬議之義達乎天德，安可以佛氏無念之見，論聖人通微之學乎？

聖人以龍言心，而不言鏡。蓋「心如明鏡」之說，本於釋氏「照自外來，無所裁制」者也。而龍則乾乾不息之誠，理自內

❶「以」，依下文「效用於仁」，當爲衍文。下句「以」字同。

出，變化在心者也。予力主此説，而同輩尚多未然。然此理發於孔子「居敬而行簡」是也。敬則惕然有警，乾道也；簡則自然無爲，坤道也。苟任自然而不以敬爲主，則志不帥氣而隨氣自動，雖無所爲，不亦太簡乎？至孟子又分別甚明，「彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也」，此即言鏡之義也。「行吾敬」，故謂之内也，此即言龍之義也。告子「仁内義外」之説，正由不知此耳，復何疑乎？

程子曰：「天地無心而成化，聖人有心而無爲。」此言亦過於分析。夫心之實理誠也，天地之誠與聖人之誠一也，則天地之心與聖人之心一也。蓋實理之所會謂之心，在天則「於穆不已」之誠，乃天地之心也。其生物之幾，動於静中者，即「復其見天地之心」，而謂天地無心可乎？但所謂「於穆」者，敦化而不見其迹，則謂之無心耳。聖人之無心，亦猶是也。蓋聖人之誠，即天心之「於穆」也；其獨知之幾，即天心之可見者也。唯其闇然無迹，則不可以爲有矣。故自其所存之無迹而言，則曰「無心」；自其所發之無迹而言，則曰「無爲」。無心與無爲亦一而已，豈可以此分天人哉？

仁義禮智

元、亨、利、貞即仁、義、禮、智也。分而言之則爲四德，故《文言》曰：「君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。」是各以一德言也。總而言之，則皆乾也。故《彖辭》曰：「乾，元亨利貞。」以乾行此四德，則元亨屬動，利貞屬静，循環往來，通於一貫，而四德固未嘗無別也。孔子正欲發明文王之意，故以四德分言於前，而以乾之行四德者合言於

後。二聖言《易》何嘗有不同哉？

元者發生之端也，自内而發於外則爲亨矣。貞者静虚之體也，自外而斂於内則爲利矣。陽主出，故曰「始而亨」；陰主入，故曰「利於貞」。

元、亨者，理之出機也，而以元爲根。利、貞者，理之入機也，而以貞爲竄。元發於亨，利歸於貞；貞爲元體，元爲貞用，合一之道也，而貞元盡矣。仁、禮、義、智乃元、亨、利、貞之别名，《易》之四德，皆在人心上説。理在人心，原頭未雜，即是天也，故謂之天理。先儒以元、亨、利、貞爲天道，仁、義、禮、智爲人性，則分天人爲二名矣。

元、亨、利、貞，有自乾道言者，有自坤道言者，故「乾元」謂之「資始」，「坤元」謂之「資生」。始者，幾之初起處，言其統乎陰也；生者，發之自然處，言其順乎陽也。乾之《彖》曰「元、亨、利、貞」，元亨者，健之爲用也，而其體則順，故不以所利而言「利貞」，陽中陰也。坤之《彖》曰「元亨，利牝馬之貞」，元亨者，順之爲用也，而其體則健，故以牝馬而言「利貞」，陰中陽也。故乾中有坤，坤中有乾，然後爲德也。卦凡言「元、亨、利、貞」者，皆隨健順以發義。推此類求之，斯得矣。

性之爲仁、義、禮、智，天德之健也。仁、義、禮、智統之於仁，而曰「仁者善之長」，以其能生也。義、禮、智皆此仁之貫通樽節收藏處，一生意之流行耳。有此仁不能不惻隱，有此義不能不羞惡，有此禮不能不起恭敬，有此智不能不别是非，藹然四端，隨感而見，非有健德爲種子，何以能生？程子曰：「心如穀種，而仁則其生之性也。」❶此言最善名狀，然却須知心是

❶「心如穀種」二句，《河南程氏遺書》卷十八作「心譬如穀種，生之性便是仁也」。

天之健處，着一毫牽係不得。牽係亦是虛體感通，但心不爲主，隨氣往來耳，是從心所欲而踰矩也。矩者何？仁、義、禮、智之不能自已者也。故孔門惟以仁、義、禮、智言心，未嘗曠然謂其虛空廣大而已。

仁、義、禮、智，性之四德，洞然虛明，混而爲一，皆天之明命也，故通謂之明德，未見其有四也。但自其生意不可遏，一元見天地之心者而言，則謂之仁；自其仁之透徹節文曲盡者而言，則謂之禮；自其裁制發生之宜，而斷然不使之過者而言，則謂之義；自其收斂歸根，而淵然復其静虛之體者而言，則謂之智。智者明之所藏，仁者明之所發。仁行於禮，故言「元亨」者必曰「始而亨」，可以見禮之不外於仁也。義歸於智，故言「利貞」者必曰「利於貞」，可以見義之不外於智也。言仁則義在其中，言禮則仁在其中，言義則智在其中，言智則義在其中，故經傳或言仁義，或言仁智，或言禮智，錯舉所重而意已備矣。蓋仁禮主動則屬於陽，然非義智以爲之體，則陽中無陰而過剛，失仁禮之正矣。義智主静則屬於陰，然非仁禮以爲之用，則陰中無陽而過柔，失義智之正矣。故仁、義、禮、智者，分而言之，四德也；對而言之，二德也；合而言之，則一而已。陽明先師言「學」，但舉「良知」而不言仁、禮、義，亦以智之體主明而易見也。合動静而包四德，一言以蔽之矣。

先儒以知、行分而爲二者，正爲不知仁、義、禮、智之本明，故以智爲明，而仁、禮、義之行則若藉智以知者。是以仁、禮、義別爲一物，繼智用事而智則照之，「義襲」之根蓋生於此矣。智發於仁，仁達於禮，禮裁於義，義歸於智，因動静分合而異其名耳。故本體之明，智也；因其本體而

明行焉，仁也。禮、義之明不過屬於仁、智而已，安得謂知、行之非合一哉？

仁、禮屬陽，神以知來者是也。義、智屬陰，智以藏往者是也。仁以智爲體，仁之所主處即智也。智以仁爲用，智之所知處即仁也。智者仁之植根，仁者智之生意。

仁

周子曰「德：愛曰仁」，仁因愛而得名，所謂惻隱之心也。蓋仁是心中能生之理，故以德言。自其理之在心而言，則曰心之德；自其心之合理而言，則曰愛之理。此合内外之道也。時乎當愛而理形焉，即其心之分别是非而無私也，是之謂公。然愛，是用愛而得正，則本於心，乃是仁。故程子以「愛不足以盡仁」，而曰「公最近仁」，不即以「公」爲仁，而曰「近」，又以「公」中離「愛」不得也。李愿中曰「當理而無私心則仁矣」，朱子因有「無私心而合天理」之說，❶但以理與心分而爲二。故《語録》曰：「有人事當於理，而未必無私心。有人無私心，而處事又未必當於理。惟仁者内無私心，而外之處事又當於理。」則不知所謂「無私之心」，舍理果何指邪？人苟不以無私心爲主，則外面雖處得合理，只是「義襲」，烏得爲仁？其心無私矣，而偶未合理，乃其照管不到處，但須於心體上益致其精耳，安能外心以求理哉？如伯夷、柳下惠、伊尹，其道不同而其仁則一，皆以心言也。當孟子時，淳于髡以先名實者爲仁，是以事功言仁也。故孟子特發仁之本於心者以曉之，則所重在心矣。

❶「心」，《朱子語類》卷四十一作「意」。

管仲不死子糾之難，子路以爲未仁，亦以心言，孔子非以其有事功而許其仁也。後儒論此，每失聖人宗旨，有陷於智術而不知者矣。

善念即是仁之可見處，良知、良能惟此爲切。故學以求仁爲先，蓋驗之善端則不落虛見，義、禮、智惟以成此而已，故曰「仁者善之長」也。

學必先求仁。天地生物之心本無忮害之雜，苟有一毫利己妨人之心，仁者猶有所不忍，况於殺人無厭乎？戰國諸侯失其本心久矣，争地以戰，殺人盈野；争城以戰，殺人盈城，其端蓋起於一念之不仁。故孟子惓惓以「矢人」、「匠人」戒人擇術而歸重於仁，非以智、禮、義爲可後也。蓋舍仁而求智、禮、義，則爲權術、爲虛文、爲强悍，不惟不能去殺，而反足以濟奸矣。惟仁則以愛人爲主，苟有不親則亦反其仁耳，豈遽至於責人哉？故曰「仁者如射」，欲其反求諸己而已矣。

天地以生物爲心，此即性之本體也。故聖門之教，惟以求仁爲宗，如此然後謂之「率性之道」。孔子未嘗一日忘天下，正是生物之心不能自已處。

孟子曰：「仁也者人也，合而言之道也。」仁者天地之心，天地之心即仁也，惟有此仁，然後爲人。合，合一也。合一，則真體流行，無所間隔，是爲「率性」。人苟不合於仁，則是人之爲道而遠人，不可以爲道矣。以人心之危，常有不合處，故以「合」言。此人心、道心之所以有分也。若主仁而言，則道心之微，常知常覺，所應之事即人事也。人事皆從道心以出，寧復别有一人心乎。故仁之於人，不待言「合」而合於仁者，人也。

義

義之爲用甚大。大之而尊君、敬長，小之而立政、明刑，莫非義之所發也。自聖學不傳，世之言治者往往於其用處求之，故粗迹雖稍可觀，而未見其本心真切足以感人者，良由不知義之本體故也。孟子特以羞惡之心言義，則其所發皆真心也。而所謂真心者，即其所謂仁耳。但以義爲仁中之斷，非義則幾於無别，不可以爲仁矣，故於義尤諄諄焉。如言達不忍於其所忍，達不爲於其所爲，本並言仁義也，而必歸重於義，以爲求仁之道莫要於此也，而義豈可以心外求哉？《中庸》論「脩道以仁」，而必推原於義之宜，亦是此意。

孟子論學最重羞惡之心，故曰「人不可以無恥」，又曰「恥之於人大矣」。所謂義者惟此而已，此心之外何待别有安排布置？安排布置是「義襲」也，於此而加掩護，便屬自欺，中間便有許多機變。雖有恥心，已被機變所遏，故曰「無所用恥焉」。不恥一事不如人，則何能有如人之事？只一恥心充之，可以配天地，所係豈不大哉？「機變」與「義襲」不同，「義襲」止是執著，「機變」則掩護而挾詐矣。故「義襲」一開即是恥之本體，猶足用恥也。

人有所不爲，而後可以有爲。有所不爲，即是惡不仁者，不使不仁加乎其身之意，此是何等羞惡。惟其有此「不爲」之心，然後養德深厚而可以任重。故曰「可以有爲」。

《大學》「誠意」章與《孟子》「舍生取義」章發明羞惡之心最爲警切，讀之令人悚然。此等書何在於多哉？人自不思耳。故學之失傳，不係於秦火也。

仁義

仁、義互爲體用，仁以義爲體，義以仁爲用。蓋仁是發生之理而主於行，義是收斂之理而主於斷。仁非斷則流，義非行則塞，鮮有不失仁義之正者。仁以發義，義以制仁，而後爲合外内之道。故孟子嘗以仁言「居」，義言「由」。「居」則收斂而爲義，以仁言「居」，仁在義中矣。「由」則發生而爲仁，以義言「由」，義在仁中矣。或言仁用、義體，或言仁體、義用，苟不識本心之正，其何以知立言之意哉？

仁智

世之言智者，多以知覺言，謂知覺非智不可，然不可遂謂知覺爲智。蓋智是心體靜虛貞一處，凡理之爲主於内者皆智也。如天，利貞之德運而爲氣，則爲四時之冬；凝而爲質，則爲五行之水。冬者萬物之所以終也，水者萬物之所以聚也，此皆「藏往」之義，故曰「智以藏往」，一形於覺即屬於動，是爲仁矣。故智者仁之所藏也，仁者智之所顯也，智中有仁則爲真智，仁中有智則爲真仁。仁智合德，動靜相涵，顯諸仁，藏諸用，往者過，來者續，是「一陰一陽之謂道」也。智而離仁則偏於陰，仁而離智則偏於陽，偏則墮於氣質而爲私見。「智者見之謂之智，仁者見之謂之仁」，正爲陰陽不合德，不可以爲道矣。

智，言其性之存也；仁，言其善之繼也。智者仁之體，仁者智之用，體貴乎虛，用貴乎實。虛則患於淪空，實則患於着物。知不淪空則行不厭，而爲仁矣。行不著物則明不蔽，而爲智矣。故智也者，虛

體之含於内者也，明之所以不蔽也，而因仁以感物則實在虚中。仁也者，實體之流於外者也，誠之所以不息也，而因智以存仁則虚在實中。此仁智所以爲合内外之道，而知行之所以爲一也。

仁智，達德也，達德之一，「誠」也，所以行達道也。誠者，道之體；道者，誠之用。體之歸根爲智，非此無以成己；用之發端爲仁，非此無以成物。故孟子以「學不厭」屬智，是本其自成言也；以「教不倦」屬仁，是本其及物言也。然《中庸》則曰「成己，仁也；成物，智也」，正見仁以智爲體，智以仁爲用。非「成物」不可以爲「成己」，則仁在智中矣；非「成己」不可以爲「成物」，則智在仁中矣。體用不相離，離則内外判，而道可外誠矣，烏得爲「率性」之道哉？《論語》以「智者樂水」而動，「仁者樂山」而静。夫智本静而以動言之，見静中有動也；仁本動而以静言之，見動中有静也。如此乃爲合内外之道爾。朱子概以智爲動，仁爲静，則未爲究仁智之本體，而何以見其體仁智之深耶？

性情中和 附憂、樂

心之爲德，健而已矣。健則仁、義、禮、智之德純乎天，而不雜於氣者也。如此則不爲氣動，而所存在心，無有放失，故謂之德。心者德之所存處也，存則在内而主乎静也。然所存者能生之理，未有所生之形也，則謂之性。性之所生即是發外，而喜、怒、哀、樂見焉，則謂之情。性情者，心之動静也。心無動静，謂動在静中，静在動中，不可以動静分也。感於事則有動静，故動静者以事之往來而名也。動其出也，静其入也，雖謂之出入可也。《易》曰

「出入無疾」，「出入以度」，皆主乎事而言也。范女謂「心豈有出入」，蓋指其本體耳。心之本體懸空提起，不近四旁，故狀其在中之性，則謂之「中」。中者，不近四旁之名也。不近四旁，則不偏不倚，純乎天而不雜於氣者也。故四端隨感而應，自然中節，無所乖戾，則謂之和。感者情也，節者性也，是情以性節，本乎静體者也。蓋中和之德，性情之正也。若性不爲節，則氣動而情流矣。由是動静出入皆失其常，而「憧憧往來」，豈復心體之正哉？

動静無時，因動而有時，故自一事而言則有動静，自全體而言則無動静。日往則月來，月往則日來，寒往則暑來，暑往則寒來。來者伸也，此命之不已，幾之常知，無時而非感者也。然則何時爲不動耶？蓋就所遇之時而言，則此事未來之時原無將迎，乃爲静耳，而他事固已有感也。知此，則知未發之中、已發之和矣。

性本能生，未嘗離感，性豈有未發之時哉？以後事未至而言，則謂之未發耳。後事之至，正是初動之幾，此處明不爲主而爲物所牽，即是有所忿懥、恐懼、好樂、憂患也。心著於此則爲不正，不正則物奪虛靈之本體，而心之所以爲心者失其位矣，謂之心不在焉。心而不在，大體不立，而不足以爲後事之主矣。視而不見，聽而不聞，食而不知其味，何由得以虛應哉？然則大本之不立，由於已發之不和，故立大本工夫全在幾上，此《易》之爲教所以專説「知來」也。大本既立，則情之所發自然和矣。「和」則常「中」，「中」則常「和」，此體用合一之道，其大要則歸於「中」而已矣。故言「中」則「和」在其中，而《中庸》名篇不必復言「和」也。

「中」之爲義，程子以「不偏」言，吕氏

以「無過、不及」言，其說本自相通，蓋事上有過、不及便是偏倚。孟子曰「物交物則引之而已矣」，引處便肴於事而有過、不及，乃謂之偏，非感於一事而遂謂之偏也。感於一事而得其正，順以應焉，則無失於未發之「中」，而天下之大本在是矣，何偏之可言？朱子乃以「不偏不倚」屬未發，「無過、不及」屬已發，是「中」、「和」各有一病，而豈合一之道哉？宜其說之支離而不能一以貫之也。

《中庸》言「中」，是狀性之本體無有不善也。既謂之善，豈有不中哉？過、不及處皆是離道，不可以爲率性。性無不善，有不善即是不中矣。周子曰「性者，剛柔善惡中而已矣」，正謂歸於「中」者是性也，豈可以剛柔善惡爲氣稟之性哉？下文又言「俾人自易其惡，自至其中」，非以「善」與「中」有二義也，但恐大本不立則所謂善者或未固耳。其實性即是「中」，「中」即是善也。觀朱子著《通書》：❶「易其惡，則剛柔皆善，有嚴毅慈順之德，而無强梁懦弱之病矣。至其中，則其或爲嚴毅，或爲慈順也，又皆中節而無太過、不及之偏矣。」是謂人有太過、不及之善也。此與《中庸章句》所謂「於善之中，又執其兩端而量度以取中」者同一義也，則不知所謂「中」者乃只是此善之常存耳。

性也者言乎其生也，情也者言乎其靜也。生者情也，靜者性也，言性則本乎情，言情則本乎性。性不離情，情不離性，合一之道也。故言「未發之中」，必曰「喜怒哀樂」；言「已發之和」，必曰「中節」。

「貞下含元」，是「喜怒哀樂未發之中」，靜中有動也。「亨中歸利」，是「發而

❶ 「著」，當爲「注」。

中節之和」，動中有静也。「和」在「中」，「中」在「貞」，「貞」也者智也，静之根而節之所以「中」也。善學者求「和」於「中」，求「中」於「貞」而已矣。

世之君子言學，恒曰學即是樂。樂者心之本體，天理流行，隨處充滿，泰然順適，無所牽纏。本體之樂如是。樂與悦相因，悦是生意滋萌處，樂是化機暢達處，此惟反身而誠、心體無一毫私欲之累者能之。蓋「悦」本好懿德之秉彝，悦理義之同然也。心中少有所累，則本根遏絶，何由得正？深造以道而有所自得，是時習之悦也。悦則欲罷不能，而生生不已，左右逢原，其心體之暢達不假强爲，蓋有「四體不言而喻」者，斯爲樂矣。然此乃是成德之樂，與喜怒哀樂「樂」字不同。喜怒哀樂是偏言所感一事之樂，然猶有不中節者，則驕樂、宴樂害其本體者多矣。其不害本體者，則如「樂爾妻孥」、「樂得英才」，亦一事之感也，而其能中節者，則無所乖戾而和，和則本體之樂暢於情而順矣。於喜於怒於哀亦然，但無所乖戾，則不論欣戚皆此樂所暢之和也。此樂非由外鑠，皆從心生，故曰「樂者心之本體」也。昔周濂溪令二程子尋仲尼、顔子樂處，正指此耳。或謂孔顔之樂非樂道，夫樂道亦何害哉？如樂善不倦，樂孝弟而惡可已已，是好之至於樂之地位，雖聖賢亦以此樂爲安，但尚涉有象，如《中庸》言「德輶如毛」也。惟樂在道中而忘其爲道，始是無聲無臭真體，故伊尹樂堯舜之道，雖若樂道，而實樂生於道，非以道爲樂也，豈可謂伊尹之樂非真體哉？學至於樂方是渾化處，然聖人欲人興起必先開其良知良能，使之懽欣踴躍，無所厭苦，一念之覺即一念之樂矣。此其所以以樂爲教，而咏歌舞蹈以蕩滌其

邪心歟。在《易》豫之爲卦，「順以動」也，先王作樂蓋取諸此。而六二之辭則曰：「介于石，不終日。」當豫之時，順則易於無節，故因六二中正之位而明「介」義，「介」者，悔吝之幾也。而《文言》則又惓惓以幾微爲說，蓋欲人斷然謹於微也。然則學欲自得其樂者，當自慎獨始，慎獨則自慊而有誠身之樂。然則舍慎獨而言樂，其不至於任情縱肆，害心體之真樂者，幾希矣。

樂中有憂，憂中有樂，憂樂並行而不悖者也。憂不失樂，樂不失憂，惟盡性者能一之。憂樂一，然後能樂則行之，憂則違之，與時偕行無所滯也。憂樂倚於一偏，而性情不得其正矣。故爲愁煩、困鬱者言，則開樂幾以悦其心；爲放縱、淫泆者言，則明苦節以堅其志，亦對證之藥也。至於「一」，則憂樂兩忘矣。

樂則行之，憂則違之，此憂樂所感之異時者也。「樂天知命，故不憂」，則樂行乎憂中矣。「發憤忘食」，此孔子憂道之感也。「樂以忘憂」，則樂亦行乎憂中，非以未得而憂，既得而樂，分二時也。故樂與憂異時者，所感之一事也，而其樂之行乎憂中者，本體之流行也。孔子哭顔淵而至於慟，似過於哀；聞韶而三月不知肉味，似過於樂。然於顔淵所當哀而忘其爲哀，於韶所當樂而忘其爲樂，時當其可，自然而然，「慟」與「肉味」雖不知，亦其所不必察也。如此則亦不失本體之樂矣。

天下之事無難易，難易生於人心之厭與樂耳。心所樂則肯爲，所以易也；心所厭則不肯爲，所以難也。若論本心之正，則樂理而厭欲，故「人之秉彝，好是懿德」者，非樂而易乎？程子所謂「循理則樂」，蓋指此耳。如所欲在物，則於理必厭，而理所當爲之事，皆苦其難而不入矣。孔子

教人先難，其必以理勝欲乎。其事有勢重而難爲者，難在外也，亦必以理間諭人心，則亦無難處矣。而肯以身任難處之事，亦由其心之樂爲也，此「勞來不倦」，聖人所以道久化成也歟。

孟子平日以「不怨天，不尤人」爲學，此樂天知命之常，樂之本體也。至於王者不作，雖有名世之具而不得行，則感於所遇之憂也。而本體固在，有不待遇時然後樂者，故曰「吾何爲不豫哉」。

鬼神

天地之初，名爲混沌。混沌者太極函元、形氣未分之時也。雖未分形氣，而運行之幾未嘗止息。既有運行，即有升降。升則「元亨」之所通也，不必發輕清而顯象。降則「利貞」之所復也，不必假重濁以歸根。當其時，靈竅未開，陰陽渾合，純然一理而已。無所謂濁，安見其清？及清濁漸分，流形成質，「元亨」之氣凝爲木火，「利貞」之氣凝爲金水，於是清者斂而歸濁，濁復散而爲清，循環無端，往來相禪矣。清者微而入於無，濁者著而呈於有。聚，非外於無也，以其自無至有而謂之「聚」。散，非外於有也，以其自有歸無而謂之「散」。聚散，有無，非二物也，但言乎其來而陰陽相交，則神棲於形，形聽於神，是陽主陰也而爲生。言乎其盡而陰陽相離，則魂升於天，魄降於地，是陰無陽也而爲死。其生也，合天地之氣以成人，自無而有也；其死也，消人之氣以還天地，自有而無也。天地者，陰陽之大分也；人者，陰陽之小分也。其聚散、有無，通一無二者也；其壽殀則存乎禀受之厚薄、保攝之密疏耳。知死生之説，則知鬼神之情狀矣。

聖人於鬼神，常以德言，故曰「鬼神之爲德，其盛天乎」。❶《易》曰「與鬼神合其吉凶」，吉者心之安也，凶者心之不安也。理順則心安，理逆則心不安，此天命之不能自已者，非德而何？以對待言，則曰鬼者陰之靈也，神者陽之靈也；以流行言，則曰至而伸者爲神，反而歸者爲鬼。子產有曰「心之精爽是謂魂魄」，❷魂之言營，是神之伸也；魄之言泊，是鬼之歸也。有所營而不見其營之迹，有所泊而不見其泊之迹，故以爲心之精爽。精爽者即其靈也，靈則視之不見，聽之不聞，形而上之道，此其本體也。及其體物不遺而形於氣質，氣屬於動，神所化之形也；質屬於靜，鬼所化之形也，鬼神於是始有迹矣。程子謂鬼神爲造化之迹，蓋自形而下者言耳。精氣爲物，游魂爲變，往來相襌，變易不窮，其勢然也。大抵陽盛則陰衰，故鬼魅消；陽衰則陰盛，故邪祟作。當三苗時，妖誕横興，民神雜擾，舜命重黎絶地天通，而神姦始息，此務民之義，敬鬼神而遠之之道也。務民義則陽道昭明，遠鬼神則陰道退聽，此其迹之得正，皆本其德之能靈也。離德而言鬼神，則鬼神爲妖妄，而人反爲其所弄矣。

天地間有假象，或先物以顯形，或後物以凝質。凡非常理所能通者，皆不可謂其無也。但倏聚忽散，不過幻景而已，非若常理之必然而不可易者，此孔子所以不語怪也。蓋幻景、鬼神之迹，不由乎我者也；常理、鬼神之德，由乎我者也。語迹之不由乎我者，亦徒游心於渺茫耳，何益於

❶ 「天」，《中庸》作「矣」。

❷ 「子產有曰心之精爽是謂魂魄」，當本於宋胡瑗《周易口義》「《左氏》載子產之言曰」云云。按今本《左傳》所載「精爽是謂魂魄」一語，出於樂祁，而非子產。

學哉？

鬼神、福善、禍淫乃其常理。善生於謙，淫生於滿，故又謂之「害盈、益謙」，此天心好惡之正也。其在人心，因人之有善而好生焉，因人之有惡而惡生焉。是誰使之然哉？天不能勸善，假人以有賞；天不能罰惡，假人以有刑，故人心之鬼神與天一也。然天亦有自爲刑賞者，善則啓其衷，或默助之；惡則奪其魄，或陰誅之，天亦偶有感焉，人莫知其然也，然皆實理所爲，安可誣哉？夫惟作善然後可以獲福，福非人所能徼也，故孔子告子路問事鬼神，則曰「未能事人，焉能事鬼」；告樊遲問智，則曰「務民之義，敬鬼神而遠之」；若臧文仲謟瀆鬼神而祀爰居，則非所當祭而祭，不得爲智矣。苟爲不善則妖邪之氣得以乘之，而禍祟之加無所不有，然亦妖由人興耳，雖禱祀何益？使其心無歉，能合神明，則邪不勝正，故孔子曰「丘之禱久矣」。其有禱而能免者，蓋人子欲救其親之迫切至情，而其親猶可以改過遷善，有足憫焉，亦鬼神之所欲赦也。不然而至於積惡不可解，則孔子所謂「獲罪於天，無所禱也」，果何益之有哉？又當邪氣勝時，正氣或不能無晦，如魍魎、罔象、羵羊之類，以精怪迷惑人者不少，譬於否之內陰外陽，小人有剥君子時，而陽亦終無可盡之理。蓋「日中則昃，月盈則蝕」，亦消長盈虛，有隕自天之數，在我者但當勿憂，宜日中而已。如此則「不恤其孚，于食有福」，陰邪自退，鬼亦安能迷哉？蓋能盡人道則人鬼通一無二，故以之依神而神安，以之求神而神應，郊則天神格，廟則人鬼享，禍福之權在我而不在神矣，況妖邪之鬼，又豈得而干哉？劉敞曰：「不知命則必畏死，畏死則必貪生，貪生則必亂于

禮矣。而後有容身苟免之耻，而後有淫祀非望之惑。」然則不務民義而謟瀆鬼神者，其皆不知命之蔽乎。

人道尚明，鬼道尚幽，未能事神，焉能事鬼，❶此可謂知幽明之故矣。

說理會編卷之二終

❶「神」，當爲「人」之誤。《論語・先進》：「未能事人，焉能事鬼。」

說理會編卷之三

越　季　本撰次
吴　袁洪愈訂正

聖功一

誠神幾

《通書》言「誠」、「神」、「幾」，三者闕一不可。誠即無極之真也，幾即二五之精也，神則幾之自動，不思而得，不勉而中者也。神非幾處有覺則無誠以主之，是爲魂散矣。蓋人心動時最易放失，故爲學之要莫切於幾，此己所獨知之處，最微而幽，神之所以藏也。此處不明則神常妄動，有迹而彰，失其所以爲幽矣。故君子之存誠，惟於此能自覺而已。自覺則物不能雜，誠精而明，故神存而有觸即發，發即中節，我無預焉。後儒論神多外理而言氣，則全是説鬼道也，徒使人馳心於渺茫耳，何益於學？

性，誠之存也；道，幾之動也。其自然而動者，神之不可知也。「誠」、「神」、「幾」三字離一不得。「誠」，如大澤所滙之水，瑩然涵虛，而流動之勢已具在中，如性中之具仁、義、禮、智也。至其感動而爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，只是獨知之處從誠上發端，所謂「幾」也。本出自然，著一毫思慮不得，所謂「神」也。一有感動，其勢遂順，不可得而復遏矣。譬如大澤之水，其決口流出之勢孰能禦之？故用力之處，只有決口可收。決口者即「幾」之初動也。「幾」處一放，則所往無可限矣。故聖賢之學只在謹獨，《易》以「知來」爲占，

亦謂此耳。謹獨則以動歸静，「幾」與「誠」合一，而「幾」不息，德常明矣。「誠」者，大德也；「幾」者，小德也。大德爲體，小德爲用，此見體用本一源也。由體達用，由用歸體，其動静之幾，非人所能知者，謂之鬼神之德。伸則爲神，返則爲鬼，皆根於誠。離誠而言鬼神，則游氣紛擾，而馳心千里之外，皆可以爲神矣。此「誠、神、幾」之所以不相離也。

「誠」、「神」、「幾」皆因天命本明之體而異名。誠是明之聚精處，幾是明之不息處，神是明之往來不測處。

《孔叢子》記孔子之言曰「心之精神是謂聖」，楊慈湖深有取於其說。周子嘗言「誠精故明，神應故妙，幾微故幽，誠神幾曰聖人」，其原蓋出於《易》以天下之「至精」、「至變」、「至神」言聖人之道也。然謂之變則即「幾」也，「幾」則獨知之處，能微而幽，則已歸於「誠」矣。孟子言「大而化之之謂聖」，由善信之積。善信者，所以立此誠也。善者，仁、義、禮、智之德也，實有此善則誠矣。故周子又曰：「聖，誠而已矣。」但慈湖以精神、思慮言心，而謂百姓日用而不知者爲道，併以子思「率性」之「率」爲「不必言」，則是主乎氣也，就使虚明無體，精神四達亦不過氣之妙用耳，蓋禪家之見如此。老氏之學亦主於「精」、「氣」、「神」，而曰「玄之又玄，衆妙之門」，雖甚玄妙，然豈聖人之所謂「誠」哉？

存主所以藏神也，神藏則誠立，而天下之理自此出矣。譬之與人期約，期約之神藏於中，則至期自赴，不言而喻矣。故己有未孝，於是乎反求其孝，則孝之神藏於中，遇親未有不孝矣。己有未弟，於是乎反求其弟，則弟之神藏於中，遇兄未有不弟矣。己有未忠、未信，於是乎反求其

忠、信，則忠信之神藏於中，遇君、遇友未有不忠、不信矣。反求其孝、弟、忠、信者，神之藏也，存主之誠在我，非假於外也，乾道也。未有不孝、弟、忠、信者，神之發也，其機出於自然，而非人之所能爲也，坤道也。故不動而敬，不言而信，則無時不存主，而無事不順矣。《易》曰「知以藏往」，反而歸也，神之藏也。「神以知來」，至而伸也，神之發也。神之藏者，非有一物藏於中也。神也者，妙萬物而不測，本無形體者也。百感紛紜，心爲物蔽，則神散而無存主處矣。存主者，去蔽以立心體之誠也，誠則神藏焉，隨感而應矣。離誠而言神，是游氣也，非神也，不靈故也。不靈之神不可以爲知幾。

誠附敬、誠明、思誠

誠之得名本於「成之者性」，故曰「誠者自成也」，成己、成物之義也。欲歸實德，所以成能，非謂「實」爲「誠」也。以「實」字解「誠」，不若用「真」字。蓋誠者明之存也，明之所存便有真切不能自已之意，此虛中之明，所以爲實用也。故以「誠」爲實理所存則可，便以「實」爲「誠」則不可。蓋「實」字只是有物不落空之名，若著一物則明便不照，不可謂誠，故「實」不足以名誠。且謂之「實」，則惡實於中，亦可以言誠乎？朱子以《大學》「誠於中」爲小人惡實於中，正爲不知此耳。

朱子言「誠」分爲二義，有以理之實而言者，則曰在天之實理；有以心之實而言者，則曰在人之實心。今以天道人道之説

推之，則固有天人之異矣。然實理之所會者爲心，則天亦可以言實心；實心之所具者爲理，則人亦可以言實理。人混於天則以天爲總會，天分於人則以人爲支分。人未有離天者也，但以其本體言，則渾然全具，而無所雜，故謂之天；纔落形氣，則人心之危易流於不善，而誠之之功不能不假於人矣，故言人以別於天耳。人之心即天之心也，誠豈可以天人異指哉。

天命「於穆不已」，乾乾不息之誠也。文王純亦不已之誠，亦此乾乾也，乾乾非工夫之自强者乎？先師嘗曰聖人以「生知安行」之資而用「困知勉行」之力，又曰天亦常用工夫，非知乾道安能爲此言乎？故天不用工夫，則必星辰隕墜，氣序乖違；聖人不用工夫，則必入罔念之狂，生不善之禍。然則所謂誠者，當知其爲乾乾耳。

程子以「主一」、「無適」言「敬」。先師謂「好貨則一心在好貨上，好色則一心在好色上，亦得謂主一乎？」如此則「主一」之説未免執着也。夫所謂「一」者何所指耶？自心體言，則純而不雜，乃可謂一心體之「一」，志一也。志者，心之官也，志可以言「一」，以其本虛明也。志主於内而不容有雜，則隨其所感，百體無不順從，是爲志一動氣也。若在氣上，不可以言「一」。氣一亦是有主，蓋心之官着於四體矣，着處便是志爲所動，是氣一之動志也。動氣屬於志，其動爲順，志可以不一乎？動志屬於氣，其動爲妄，氣可以有一乎？知志氣之所以爲「一」，則知心體矣。蓋心體之所謂「一」者，虛明而已，本無所倚，敬又安有執著哉？敬者，警省之意，惟「惺惺」二字最善名狀。言惺惺，則活潑潑地，非槁木死炭之比。敬是求誠工夫，誠之本體亦

是惺惺，故工夫只如本體也。世儒多以「實」訓「誠」，亦有倚着之病。夫仁、義、禮、智合德而爲誠，誠固未嘗不實，但就以「實」爲「誠」則不可。仁、義、禮、智，虛明在中，如穀種之生幾未嘗息，何嘗有所倚着？是德雖實，而不見其有實之迹者也。故言「誠」亦惟「惺惺」字爲切。凡人所爲不善，本體之靈自然能覺，覺而少有容留，便屬自欺。欺則不惺惺矣。故戒慎、恐懼於獨知之地，不使一毫不善雜於其中，即是惺惺而爲敬也。惟敬則「一」，「一」則誠矣。

程子曰：「無妄之謂誠，不欺其次矣。」此即「誠」與「誠之」之别也。自無邪念而言，則曰「無妄」；自實用工夫而言，則曰「不欺」。「不欺」只是獨知處能謹耳。

中主立本，誠也；和本知幾，明也。中立而能和者，誠則明也；由和以立中者，明則誠也。達道所行在達德，達德所行在「一」，自誠而明者，如是猶《論語》之言「一貫」也。不明乎善不誠乎身，自明而誠者，如是猶《論語》之言「忠恕」也。聖人「自誠而明」與「自明而誠」工夫無二，但有安勉之異耳。純則見其能安，未純則見其有勉，其工夫則「一」而已矣。蓋誠者明之本體，能惕然自覺者也。明則於惕然自覺處而察其未合於誠也。能察者，即其本體也，皆所以立大本也。大本既立，能極其「中」，則不思而得，不勉而「中」矣。「得」與「中」，即「中節」之「節」也，此非本體之乾乾不息者乎？謂乾乾不息非工夫不可也。故誠者之明，顧天明命，亦是照管誠之本體惟恐失之，與自明而誠者一也。誠者曷嘗不用工，而誠之者曷嘗不自覺乎，但誠者渾然合一而由天顯，人不見其工夫之迹，是本於天命也，故曰「天之道也」。

誠之者恐其有間，而以人合天，常察於念慮之微，是因於人心也，故曰「人之道也」。誠之者之工夫，即是誠者之本體，故「忠恕」即「一貫」也，但言「一貫」則恐人遺「下學」，而不若「忠恕」之切實耳。「己所不欲，勿施於人」，恕也；能盡此心，即忠也。未能合一，不免於恕上立忠。先師謂「道問學是尊德性工夫」，正是此意。然《中庸》言「尊德性而道問學」，是「道問學」工夫由「尊德性」出也，自「下學」言，不得不以「問學」爲實地耳。如言恕者，雖以恕爲實地，然無忠做恕不出，其主意却只在忠，故重在「尊德性」也。聖人言「學」惟曰「忠信」而已，主忠信者，所以立大本也，而學問在忠信中矣。此即《中庸》言「中」之意也。

誠之者與誠者本無二德，誠者心之本體也，誠之者盡其心之本體也。心之本體自無不明，盡其心之本體，則所明處歸根復命，本體無蔽焉耳。人常失之於動，易蔽之時也，故求誠在於自明，如此者只是心存。

《中庸》以「擇善」、「固執」爲誠之之功，蓋「擇善」者知此善也，「固執」者行此善也，皆所謂「明善」也。明善則歸於誠之本體，即所謂「誠身」也。先儒謂「擇善然後可以明善」，「固執然後可以誠身」，則以「明」、「誠」分作兩截矣。殊不知明外無誠，誠外無明，獨知之「知」非即「微」乎？微之顯非即誠之不可掩乎？

誠之工夫只是明此心也，蓋人常於動時爲物所蔽，故有不誠耳，此則惟思可以得之。誠之即是思也，故孟子特以「思誠」二字易「誠之」，欲人知所下手也。心之官主於思，思字從心、從囟，心指其存主也，囟指其孔竅之開通也。心能存主而不爲

物蔽，則精一不雜而明照了然，即此見其本體之誠，故曰「明則誠矣」，明外別無誠也。至於「不思而得，不勉而中」，則思誠之神自應耳。思對學而言，則學是存主工夫，思是通明工夫。單言思，則學在其中矣；單言學，則思在其中矣。思誠之「思」，合「學」而言者也。

謹　獨

獨知之所知，天命本明之體也。本明之體何所加「愼」於其上哉？其所愼者，懼外誘之爲障蔽也。凡有障蔽皆本體之知不明，失於照管故耳。此知常明，時時照管，則外誘之來烏能障蔽？故愼獨者，照管外誘而已。

「獨」即隱微之地，「謹」則莫見莫顯之能戒愼、恐懼者也。「知」在「謹」中，但獨處必能知，故遂謂之「獨知」耳。

聖人之道不於「用」上求「自然」，而於體上做工夫，故雖至聖猶孜孜亹亹以自勉，此工夫也。工夫只在戒愼不睹、恐懼不聞上做，不睹、不聞蓋人所不知、最微之處也。微則不爲聞見所牽而反復入身，其入身者，即其本體之知也。故「知」爲「獨知」，獨知處知謹，則天理中存，無有障碍，流行之勢自然沮遏不住。故自然者，道之著於顯處，以「用」言也，然非本於微，則所謂顯者乃在聞見，而物失其則矣，不可以言道。且如發而中節之「和」，怡然理順，是何等自然，非中能立本則亦何以能中節哉？故道者，順則之名也；和者，甘節之名也，知「中」則知「和」，知「和」則知「道」，知「道」則知「自然」矣。凡言道而主於「自然」者，以天道之「不勉而中，不思而得」者觀之，似亦由「中」流出，不假人爲。然謂

之「中」則即是「勉」，謂之「得」則即是「思」，而謹獨工夫在「自然」中，所謂知微之顯者即此是已。故「中」與「得」謂之中道，舍謹獨而言「自然」，則「自然」者氣化也，必有忽於細微而慭於理義之正者，雖所見極其高明，其不入於佛老之宗者幾希。

《定性書》言「内外兩忘」，是謂己性無内外也。其曰「所謂定者，動亦定，静亦定」，豈以動静分二時哉？蓋本體常静，是「静亦定」也；而静中常應，則謂之「動亦定」耳。此見明道之學動静之合一也。朱子於《中庸》「戒慎不睹」、「恐懼不聞」與「謹獨」分爲兩段工夫，故《章句》曰「既常戒懼，而於此尤加謹焉」，是動静分爲二時矣。然則「喜怒哀樂未發之中」與「發而中節之和」，亦可分爲二時邪？周子曰：「中也者，和也，中節也，天下之達道也。」此可見「中」、「和」之合一矣。邵康節嘗言：「思慮未起，鬼神未知，不由乎我，更由乎誰？」此於「已發」、「未發」之旨未見其有戾，但其學恐不能於謹獨上求中節耳。《定性書》之説亦不見其有下手處，然「廓然而大公，物來而順應」二語，要義却在「公」字上，蓋「公」字從「八」從「厶」，謂分别己私之纏繞也。「公」非下手之工夫而何？處處皆此公心，無所障蔽，則謂之「廓然大公」耳。其後言「人之情易發而難制者莫如怒，❶第於怒時遽忘其怒而觀理之是非，❷則於道思過半矣。」此却是聖賢省察實功也，其所異於佛氏者正在於此。《壇經》有言：「不思善，不思惡時，是本來面目。」又云：「不斷思想，菩提自長。」則其所謂「不思」者，非無思也，亦「内外兩忘」

❶「莫如怒」，《定性書》作「惟怒爲甚」。

❷此句下，《定性書》有「亦可見外誘之不足惡」。

而從心所欲耳。惟於理之是非不肯著一「觀」字，纔有所觀便非真性，則「思」非精義之「思」也，此豈所欲不踰矩之學哉？故善學聖人者，不在於内外之兩忘，而在於觀理之是非也。觀理之是非而能内外之兩忘，則謹獨而不著於聲色，斯吾儒之所謂真性歟！「内外兩忘」謂忘其累性者也，若性烏得而忘之？

「操則存」，存其心也。「苟得其養，無物不長」，養其性也。「存」、「養」二字蓋本於此。夫心是仁義植根之處，而性則仁義所以能生之理也。理根於心，心存則性得所養，而生生之機不息，故養性工夫惟在存心。心爲物牽，不能自覺，是不操也，然後謂之不存。自覺則物來能察，一察即是操。操者，提醒此心，即是「慎獨」，豈有所著意操持哉。一操心即存矣，故省察之外無存養，而省察之功即是立大本也。在《易》之頤以養爲義，其卦震上艮下，動而止也。心動於欲則不止，止則不動於欲，所謂存也，養道盡於此矣。

聖人之所以爲聖，只是肯學。孔子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」凡此等處只是實説自己學問工夫，但須於「學」字上看得分曉耳。後世皆謂聖本生知，自然合道，遂以此等處皆爲聖人謙辭，殊不知所謂道者，只是心之惕然、戒謹、恐懼、好學不厭處。戒謹、恐懼即聖人之學也，出於不睹、不聞，則爲惕然，否則學與聖人異矣。聖人之學豈有異於人哉。

「君子學以爲己」，故常求諸己，求者自反之心也。近世講學太玄，謂心體中着不得「求」字，以天命流行本無不善，心無放失，何待於求也。然聖人之心所以應天下之務，時時感應則時時防其有失。且心是活物，感無常形，倏忽之間或有微過，如

周公、孔子之過亦是一時計料不到處，豈可不常用「反求」工夫？凡言「求」者即是思存，故以「得」言。「求則得之」與「思則得之」，其義一也。思存非由外鑠，蓋心體之貞本自收斂，收斂則自能照管，在聖人則兢兢戒謹於獨知之地，惟恐其或有失耳。如孔子聞政，異人所求，是謂求己之温良恭儉讓也。聖人之温良恭儉讓有何所失而曰「求」焉？亦可見心體之本然矣。人以聖人不思而得爲全無所思，則若聖人心體常存，未嘗放失，無所事求者，而不知聖人有聖人之求，賢人有賢人之求，學者有學者之求。聖人之求，顧諟天明，常防其失而自不至有失者也。賢人之求，不待有失，常存戒心，而遇失即能收之者也。學者之求，隨事致察，已失而後知收之者也。及其求而既得，則同一本體矣，而本體之兢兢亦何時而可忽於「求」乎？告子曰「不得於言，勿求於心」，心可以不求哉？言「不求」者，皆告子之遺見也。聖人之教本爲下學立法，有所「不得」正在於「求」，乃欲澄然無事，不以「求」累其心，其原蓋出於老氏以「虛」爲道之宗，而害吾學術甚矣。孟子之言「求放心」，正爲已放者言也，或者概與聖賢求之於未放之前者同例，則又過矣。然心放而不知求者，失於不求者也。告子則以「不求」爲教，故於學術爲甚害也。凡言存者亦然。「君子存之」，通乎聖賢而言也，聖人「成性存存」亦此「存」耳。

道者天下之達道也，人皆知之。但衆人知此道則以責人，而其學爲自私自利；聖人知此道則以責己，而其學爲成己成物，此聖愚之所以分也。豈愚人性有異哉，止爲自知處蔽於私耳。自知處不蔽於私，乃謹獨也。

學問源頭只在天命之性，盡性之學惟謹獨而已。謹獨是人所不知處用功，所謂「衣錦尚絅」也。外面無可見聞，何微如之？而獨知之知却甚顯也。顯即所衣之錦，微即所尚之絅也。故曰：「君子之所不可及者，其惟人之所不見乎。」《抑》之詩言「視爾友君子，輯柔爾顔，不遐有愆」，其威儀之著何等柔嘉。然此却是可見可聞，可見可聞即涉聲色，雖至於一一中節，猶未免於「德輶如毛」。如文王之明德而不大聲色，其聲色豈不柔嘉，以在於動處説，而非不睹不聞之前也，則真體不在是矣。苟非真體不欺，已是執心爲聞見所引，不可以言道也。必「相在爾室，而不愧屋漏」，乃爲無聲無臭，無聲無臭則得性之真體，所謂「不動而敬，不言而信」也。工夫不已則爲「篤恭」，亦不過「尚絅」而已。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎」，言聞見處不爲嚴，而獨知之地爲嚴也，故盡性之功莫要於謹獨矣。

聖賢論爲學工夫，只是獨知之地，不著於聲色。不著於聲色則微，微則歸於静虛之本體。故凡言「工夫」皆静功也，一動則流行之勢遂不可遏。當其時苟無静功以主之，則耳目之官不思而蔽於物，未有不著聲色者，雖於此謹之，亦是聲色上著力，烏得謂之微哉！假使聞見歸本於微，而聲色自不大以入於至小，則聲色已動者也，動處不可以言道。何則？既動則真體已非不顯，雖細入秋毫亦是聲色。《中庸》所謂「德輶如毛，毛猶有倫」，正指動處言也。《詩》曰「視爾友君子，輯柔爾顔，不遐有愆」，此非深於明德者不能也，然亦聲色之可見者耳。「用」便近「二」之地，豈可遽以爲真體哉？必「相在邇室，尚不愧於屋漏」乃爲不欺、獨知耳。不欺、獨知則不

在聲色上舉得，所以爲微也。不睹不聞是心中無聲色顯見處，此不可以爲有也，然於此戒慎、恐懼即是聞見之明，惕然不能自已處，則又不可謂之無矣。此明隱於不睹不聞之中，己所獨知，人不得而知也，所以爲微。故周子曰：「動而未形，有無之間者，幾也。」「幾」是獨知之「知」，流行不息處，以其不息故謂之「幾」。「幾」隱於無，故謂之微。微處却是獨知，獨知之惕然知謹，正是至見、至顯、不可掩處。既云見、顯，則明之所照即聲色也。自一心之微徹天地之大，萬事萬物無不統於吾心之知，故曰「察乎天地」。若謂「察」爲氣化流行，上下昭著，則説在物上，不係於吾心之知矣，不知君子率性之道所率者誰之性耶？

昭昭者天之顯也，然言天者必曰「於穆」，「穆」則不顯矣。蓋顯者，明之見於外也。自其藏於内者而言，則謂之「穆」。以穆言昭，是顯藏於不顯也，在人則爲獨知，故至德亦惟不顯而已，蓋天之本體如此。故萬物形形色色，往來不窮，即是天之應感處，而昭昭之體無所不在，物豈能累其明哉？惟凝結成形而氣滯焉，然後明始蔽耳。觀天則知人矣，故聖人論學以謹獨爲要，正恐明之有蔽也。「心之官則思」，官者，獨知之爲主於内者也。「思」，其明之動也。「思則得之」，謂本心不失，得其本體也。故獨知之地物不能蔽，若耳目之官，豈別有一官哉？蓋心不主於内而着於耳目，遂爲耳目之官，而其明不動，故曰「不思」，「不思」則不能畢照，而爲物所蔽。既蔽則耳目之欲物，物皆能牽引此心矣。官是職之主一處，官主於内則「一」在心，心能妙應而百體從令矣，此志壹之動氣也。官着於物則「一」在物，物不能通而心爲形役矣，此氣壹之動志也。志壹動氣，

如人君篤恭於無爲之地，而百官承職，何嘗有所撓擾哉？氣壹動志，則如人君不自爲主，而反聽命於臣也。人心通蔽之分，只在思不思之間耳。周子曰「思者聖功之本」，此原於謹獨宗旨，可謂知要矣。

聖人之學只是謹獨，獨處人所不見聞，最爲隱微，而已之見顯莫過於此，所謂「潛雖伏矣，亦孔之昭」者也。故「獨」爲「獨知」，蓋我所得於天之明命，我自知之，而非他人所能與者也。「謹」者即此「知」之防外誘也，外誘之來，惕然不安，惟恐失之，譬如太陽一照而魍魎潛消，此「謹獨」之功也，「獨知」之上豈能加一「謹」字哉？若閑思妄想，狥欲任情，此却是外物蔽吾心之明，不知所謹，不可以言見顯矣。少有覺焉而復容留將就，即爲自欺，乃於人所見聞處掩不善而著其善，雖點檢於言行之間一一合度，不遐有愆，亦屬作僞，皆爲自蔽其知也。故欺人不見之「知」，乃十目所視，十手所指之處也，不可以爲「獨知」。然則「獨知」者，其源頭不雜之「知」乎！源頭不雜之「知」，心之官虛靈而常覺者也。雜則着物，雖知亦倚於一偏，是爲耳目之官不思而蔽於物矣。

不睹不聞即是獨知，非真謂耳無聞，目無見也。蓋自心而言，則常見常顯，以其明存於內，故謂之「獨知」。自物而言，則此「知」不爲物擾，如無所聞見焉，故謂之不睹不聞。「心之官則思」，即「獨知」之謂也。思則耳目之官不蔽於物，此非不睹不聞之謂乎！

凡初學習靜，閉眼則所見在內，在內常遺外，故易昏；開眼則所見在外，在外常遺內，故易散。若能閉而不昏，雖閉可也；開而不放，雖開可也。閉而不昏，故能通乎夜之道而知；開而不放，故能通乎晝

之道而知。蓋心體本合内外，内外所乘之幾只在謹獨之處。故静功惟在謹獨，謹獨工夫習熟，然後能合一也。

《大學》以「止至善」爲要，《中庸》以「慎獨」爲要。「獨知」之所知，無一毫人僞之雜者，即「至善」也。善具於心，無迹可見，所謂微也。以其人所不見，故爲「獨知」，善形於知，是其顯也，豈在「獨知」之外哉？在《易》，艮之《彖辭》亦發此義：「艮其背」，止於内也；「不獲其身」，不睹不聞也；「行其庭」，則所知之顯也；「不見其人」，則顯之入於微也。顯者明也，微者誠也，自明而誠者如此，此誠、明之所以爲合一歟。

予嘗載酒從陽明先師遊於鑑湖之濱，時黄石龍亦與焉，因論戒慎不睹、恐懼不聞之義。先師舉手中筯示予曰：「見否？」則對曰：「見。」既而以筯隱之卓下，又問曰：「見否？」則對曰：「不見。」先師微哂。予私問之石龍，石龍曰：「此謂常睹常聞也。」初亦不解，後思而得之。蓋不睹中有常睹，故能戒慎不睹；不聞中有常聞，故能恐懼不聞。此天命之「於穆不已」也。故當應而應，不因聲色而後起念；不當應而不應，雖遇聲色而能忘情。此心體所以爲得正，而不爲聞見所牽也。石龍名綰，後號久庵。

聞見須論當應與不當應，不當論事之大小。如當應而不應，則謂之心不在焉，視而不見，聽而不聞。若不當應時，則静聽不聞雷霆之聲，熟視不見太山之形，可也。不當應而應，則是耳目之官不思而蔽於物矣。心不在焉，即是不思而有蔽處，倚於此則遺於彼矣。

說理會編卷之三終

說理會編卷之四

聖功二

越季 本撰次
吴袁洪愈訂正

知行

謹於「獨」知即「致知」也。謹獨之功不已，即「力行」也。故獨知之外無知矣，常知之外無行矣，工夫何等易簡邪。

非思不得，得即是思，以不得時有待於思，而常思常得則不見其有思，故謂之「不思而得」。非勉不中，中即是勉，以不中時有待於勉，而常勉常中則不見其有勉，故謂之「不勉而中」。勉者思之實功，中者得之定的，以心之所存而言，則曰「得」；以心之所向而言，則曰「中」。其得、其中，異名同道，合一於仁智之德矣。仁智者知行之本體也，知行者思勉之要歸也，思勉者知行之運用也。運用歸於本體，則其惺然明者爲知，藹然出者爲仁，所謂工夫不過體此而已。故惺然明者所以擇善，藹然出者所以固執，但人之禀受、通蔽有淺深，而物之交加、攻守有難易，所恃者知行之運用耳。思勉者所以知之、行之也，故知行即工夫也。聖人本體渾全，工夫無待於費力，故其知爲生，其行爲安。賢人之用力易，則其知爲學，其行爲利。衆人之用力難，則其知爲困，其行爲勉强。人知行者雖有三途，亦皆知行之所運用也。譬之禦寇然，聖人工夫常防而寇不敢犯者也，賢人工夫遇寇而能敺者也，衆人工夫敵寇而求勝者也，至於仁智德一而能

知、能行，終亦用此知之、行之而已。故「擇善」、「固執」自「始學」以至「從心」無以異也。《中庸》以「誠者」、「誠之者」相對，非以聖人與賢人以下分等第也，蓋以聖人與誠合一者，非工夫之所由致耳。曰「誠之」則固所以誠也，戒慎不睹、恐懼不聞，「誠之」之要功，即仁、智之惺然，明而不可掩，藹然出而不可遏者也，天下之人有不可通行者乎！

「不勉而中」猶曰「不慮而能」，謂良能也。「不思而得」猶曰「不學而知」，謂良知也。此二句即是德之本體，而爲「從容中道」之聖人也。蓋聖人之於天道亦有不脗合者，惟「從容中道」者乃可以爲天道。「從容中道」猶言「動容周旋中禮」也，此即不勉之中、不思之得，乃其實理發見處。本自善也，何待於「勉」，何待於「思」，但善在人身，感於形氣，此則人心之惟危者也。故聖人之心兢兢戒謹，未嘗敢忽，其所得者，嘗慮其失，故學不厭；其所中者，嘗懼其差，故强不息。既曰「生知」，要見所知者何事，知此善而不雜以私也。既曰「安行」，要見所行者何事，行此善而不失其守也。此即是「擇善」、「固執」，豈可謂聖人真無思、勉哉。蓋知之本體，智也；行之本體，仁也。仁、知之德本自靈明，本自警惕，此天之明命不能自已者。惟其不思而得也，故能好學不倦；惟其不勉而中也，故能力行不息，此即純亦不已而異於他人之有間斷者耳。若謂聖人不以思、勉爲學，豈知天命之性者哉？

學者，所以提醒其知也。知則知學，而知不因於學者，謂之「良知」，故曰「不學而知」。慮者，所以研精其能也。能則能慮，而能不因於慮者，謂之「良能」，故曰「不慮而能」。

非學不知，而知不因於學者，謂之「良知」；非慮不能，而能不因於慮者，謂之「良能」，此天命也。然知處即是學，能處即是慮，子夏言「雖曰未學，吾必謂之學矣」，正此意也。凡工夫可勉者，乾道之不息也；無所因而至者，坤道之自然也。

良知、良能本一體也。先師嘗曰「知良能是良知，能良知是良能」，此知行合一之本旨也。但自發端而言，則以明覺之幾爲主，故曰「知者行之始」。自致極而言，則以流行之勢爲主，故曰「行者知之終」。雖若以知行分先後，而知爲行始，行爲知終，則所知者即是行，所行者即是知也。

先師謂「知行不可分爲二」者，以仁智德合於一，不相離也。但《書》言「知之非艱，行之惟艱」，則亦可以先後言耳。蓋「知」是「行」之發端處，「行」是「知」之致極處，故《中庸》於「知」則曰「知之」，本其發端而言也；於「行」則曰「成功」，本其致極而言也。其發端也以「一」而知，及其行之致極亦不過成此「一」而已。而先儒乃謂知行有二事，則不可。

「知」要真知，真知已是誠明合一之意。蓋知而能真，乃根心而生意不可遏，即是行也。此「知」不息而能守，即是「固執」，誠身而行之，所以成功也。故真知之而能擇能守，此成德之知也。但以初學言，則隨事精察而力行之，亦此真知也。「知」外豈別有一「行」哉。

「知」以「行」而造極，故《中庸》以「知」爲「知之」，「行」爲「成功」，然「行」之造極，必於「知」之渾合圓融者見之。故孟子以巧、力喻智、聖，見巧由力進，而聖不足以當「知」也。然聖以小成，則智亦小；聖以大成，則智亦大；亦可見知行之合一矣。

忠恕

「忠恕」、「一貫」本無二學然，孔子曰「吾道一以貫之」，曾子曰「夫子之道忠恕而已矣」，是「忠恕」即「一貫」也。《中庸》曰「忠恕違道不遠」，謂之「遠」則與道爲二，何哉？夫孔門之教，惟有「忠恕」。由忠以達恕，非即「一貫」乎？「一貫」者，堯舜以來「精一」之傳，而《中庸》以「達德」之「一」行「達道」，即此義也。但學者之爲忠恕，恒隨事以求一德，稍有間斷則不能與道合一，故見其有違耳。然能忠恕則其幾早覺，而「不遠之復」在心矣，所謂「違道不遠」也。及其合一，則「忠恕」即道，而何必外此以求「一貫」哉？聖人亦非不欲皆使人知「一貫」也，蓋性情之德只是中和，中者性之主於一者也，和者一之貫乎情者也，中、和合德則爲「一貫」。此徹上徹下之道，佛家所謂只有一乘，別無餘乘，蓋「一貫」之外無餘學矣。然合一之德惟上達者能知之，聖人恐其直截簡易，下學者將有躐於「先」、「難」之病，故以「忠恕」發「一貫」之學，欲人求於本心之真切處也。古註謂「中心爲忠，如心爲恕」，此説得之。蓋「中心」之「中」即「一」之主於「中」者也，以「中」存心，則「一」矣。「如心」之「恕」，如其中心而已，如其中心而行，則「一」之「一」也，惟其求之於心，則下手之地較實，所貫也。「忠恕」雖本「一貫」，而不能皆爲下學言，不得不以「忠恕」耳。不然則曾子先嘗領「忠恕」之教者，何以至其真積力久而始得聞「一貫」耶？

求忠即是求中，求中者非可着意推求也。凡幾上有倚着處即是不和，覺則化去。譬如太陽一照而魍魎潛消，不待安

排、勉强然後爲和，恕亦如此。「覺」即是「中」爲主處，故致和即所以致中也。但工夫未能合一，則止是一事之中耳。此學「忠恕」者所以未能盡「一貫」也。

聖人「忠恕」與學者「忠恕」只一般。聖人之「一」至誠無息，亦是盡己，非不待盡也。通天下之志，類萬物之情，而處之各得其所，亦是推己，非不待推也，但有純、雜之分耳。自純者言之，則純是天動，無一毫人欲之雜，故曰「動以天」耳，殊不知所謂天者，「一」之自强不息者也，即此便是「工夫」。自雜者言之，少有人欲間斷，便是違道，不得純乎天理，故與「動以天」者有異耳，非「忠恕」、「工夫」有二樣也。

忠者能恕之誠心也，恕則如其誠心而已，故忠、恕二字欲離一箇離不得，此體用合一之道也。「己所不欲，勿施於人」，真能「勿施」之心是忠，以此心去「勿施」是恕。「己所不欲」止是愛己之心，此衆人同欲之情耳。苟非「勿施於人」則屬私心，不可以愛己之心爲忠，而如之乃爲恕也。故「忠」、「恕」只在「勿施」上見。所惡勿施，便能所欲與聚，此是愛人之實德，只此便是爲仁。

博文約禮

「君子博學於文」，亦學文也；「約之以禮」，則所主乎文之理也。應酬不失其序謂之文，吾心天理之節謂之禮，工夫密而不疏謂之博，主宰要而不雜謂之約。博文者日可見之事，而博文要處只在吾心之禮耳。如此則文由禮主，不逐於末，逐末則畔道矣。「博文」、「約禮」工夫，自未能與道爲一者言，則但云「亦可弗畔」而已。若

與道爲一，則以誠行達德，達德行達道，而所不踰之矩，亦即智、仁、勇之工夫也。

聖人言學，止是博文、約禮，文與禮已盡道之體用矣。蓋道之顯者謂之文，條理分明，脉絡通貫，無過不及之美名也。禮即天理之節，而文之所從出也，苟非嘉會合禮，則妄行無序，烏得爲文？文行於君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之間，而一一中節者，非達道乎？禮則知、仁之所貫通，而達道所由以中節也，非即達德乎？約歸大本，惟一無二，非即誠乎？故自「本體」而言，則以「誠」行達德，達德行達道，誠而明也。自「工夫」而言，則曰博學於文，約之以禮，明而誠也。「本體」、「工夫」初無二事，蓋道之所顯者用也，而「工夫」則歸於「本體」，故凡言「用」者皆屬動，言「工夫」者皆屬静。既曰「文」則顯於用，而可見可聞者也；曰「學」則歸於静，而戒慎不睹、恐懼不聞，不爲見聞所動者也，爲見聞所動則紛亂而不得爲文矣。學之外無復有所謂約禮，而禮之約處即是達德之「一」。學本静功、道之本體，如是故「工夫」即「本體」也。

《易》曰「嘉會足以合禮」，即博文、約禮之意。「嘉」是「文」之美處，「嘉」之所會，會於心也；「禮」者心之節文，故曰「合禮」。

聖賢之學，只是博文而約之以禮。禮者，天理。約之以禮，所謂「擇善」也，其工夫不已則「固執」也。孔子十五志學，亦學此文而約於禮耳。學而立、而不惑，以至於固執終身，何嘗外此禮哉，故「七十而從心所欲，不踰矩」。「矩」，即禮也，苟無此「矩」，則所從於心者「欲」耳，故聖人自始至終未嘗廢學也。及顔淵問仁，而告之「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿

動」，視、聽、言、動，文之所由顯也，而禮則其所約也。故其自述夫子之善誘，惟曰「博我以文，約我以禮」，雖至「所立卓爾」，而猶不能舍禮以從心。仁不能無，違於三月之後則有時而踰矩矣，使其有矩不踰，則所從有由末由也已」。使其有矩不踰，故曰「雖欲從之，矣，此約禮之功所以無時可忽也，知此則知聖賢之學矣。

孟子曰：「博學而詳説之，將以反説約也。」凡言學皆曰「學問」，蓋本於《易》「學以聚之，問以辨之」。學而曰「聚」，則博學也；問而曰「辨」，則審問也。審問即「詳説」之義，「反而説約」即慎思於心而明辨其理也。方其博學，學之於文也。學文已是立大本事，則所約者在禮矣，奚必詳説而後反至於約哉？蓋學之所以有問也，爲其理之有不合一也；反而歸約，即其所約之禮不過逢其原耳，豈於事事物物上求禮，以蹈「義襲」之失哉？

教法

大學者，以天地萬物爲一體之學也，與小學同善而異成。古之人方其八歲則入庠序以明人倫，量其日用之常以孝弟爲切，故所申者惟孝弟之義，其職主於事人，而不責其治人者也，苟成一節之能，亦足以善其身矣，是爲小學，古司徒所教是也。及其十有五年，德性漸定，聰明漸開，其賢愚大畧可見矣，則以其凡民使之歸農，而擇其人之俊秀者，與夫天子諸侯之元子、衆子，以至公卿、大夫、元士之適子，皆將有天下國家脩己治人之責者，則升於國學，教之成材，充其孝弟之量以養其中和之德，《周禮·大司徒》所謂「以鄉三物、

糾萬民而賓興之」者，❶正謂此也。「三物」非幼學所能成，盡成之於國學耳。以六德而融六行，以六行而精六藝，由是才全德備，而化民成俗之基立焉，是爲大學。以其首出凡民之上，謂之胄子，古典學之官所教是也。雖在凡民之中，不預於國學之教，然能誦詩讀書，隱居求志，以精脩身之學，備大人之事者，則亦大學也。云「大學」則不但小善其身而已，故小學之教民德也，大學之教君德也，此其成所以有不同歟。

學本盡其性之善，不在乎言語文字之間。性苟能盡，則「體」即道，而「用」即義，萬變皆從此出，奚必以讀書爲學哉？「皐、夔、稷、契，何書可讀？」正謂能盡性耳。然人不皆皐、夔、稷、契也，亦必稽諸古訓而後能感發於心以明善。孟子謂誦詩讀書以尚友，古人正此意也。蓋小善其身者，所學者小，知識不充可也。若在大學，則有治人之責，不從聞見上充其知識，何以盡天下之變哉？然「多識前言往行以畜其德」，則固所以培養中和也，其要歸於無失性情之正而已。

《易》小畜，小學之事也；大畜，大學之事也。小畜之《象傳》曰「君子以懿文德」，文德者道之顯於文者也，脩德之文以求懿美，惟以小善其身而已。大畜之《象傳》曰「君子多識前言往行以畜其德」，則頌詩讀書，尚論古人，將以通天下之志也。學以爲己，惡文之著，故皆謂之「畜德」。此可見小學、大學之教矣。

聖人教有上下，中人在上下之間。中人之將有得者，謂之「中人以上」。曰「以上」，則通乎大賢而言矣。中人之未有得者，謂之「中人以下」。曰「以下」，則通乎

❶「糾」，通行本《周禮・大司徒》作「教」。

初學而言矣。語「上」，如告曾子、子貢以「一貫」是也，其餘門人則使之隨事以求「忠恕」而已。以「忠恕」爲學，則有所持循，而不至於妄意躐等耳。❶

「一貫」，誠立而明通之義也，孔子於曾子、子貢皆以此告之。先儒於曾子則曰「以行言」，於子貢則曰「以知言」，若謂曾子「行」上有所得，子貢「知」上有所得，則可；若謂「一貫」有「知」、「行」之分，則不可。蓋堯舜「精一」之傳，惟此而已。故自本體言「一」而「精」者，誠則明也；以功夫言「精」而「一」者，明則誠也。至誠無息，有息則便不「精」，不可以爲「一」耳。曾子力行功至，其於「一貫」蓋庶幾焉；而子貢之知尚與行未合一，雖聞「一貫」，卒亦未見其成德也。

「子以四教：文、行、忠、信。」文章外見之謂文，躬行實踐之謂行，盡其本心之謂忠，不違物理之謂信，四者只是一時事而異其名耳。然以「文」爲先者，謂日可見者在威儀、言辭，而學者當必謹其節文。又恐人致飾於外，故推本於身而曰行，又推本於心而曰忠，又推本於自然之實理而曰信。由此觀之，其實以「忠信」爲本也。至曰「行有餘力則以學文」，正見以「實行」爲本矣。學文者求節文之精密也，蓋人之威儀、言辭，其節文不易曲盡，若於此先求精密，則用心於外，其不至於遺本者幾希，故示人先脩「實行」，而以其餘力學文，此聖人重本之意也。以爲節文或有未周，不害其爲務本耳，豈謂學文必俟行充而後可及哉？此與「文、行、忠、信」之教蓋互相發，❷非以本末分兩段事也。

「志道」、「據德」、「依仁」、「游藝」，一

❶「躐」，原誤作「獵」，據文義改。
❷「發」下疑奪「明」字。

節深於一節，與「志學」以至「從心」相似，謂學之初當先「志道」；道得於心則爲德，然後可以言「據德」；德熟於心則爲仁，然後可以言「依仁」；仁運於心則爲藝，然後可以言「游藝」。藝者心之巧思，游者過而不有、涉而不存之意。不待勉强而隨事觸機，泛應曲當，即所謂「從心所欲不踰矩」也。朱子以此章分本末之序，而以「游藝」爲「小物不遺」，則分本末爲兩段事矣。

子夏以「灑掃」、「應對」、「進退」教人，非離「本」也。只在事上立誠，未見其「本」之能爲主也，尚覺所務在「末」，故子游譏之曰「子夏之門人小子，灑掃、應對、進退則可矣，抑末也。本之則無，如之何？」子夏聞之，遂發其意，以爲我不以「末」爲先而傳之，不以「本」爲後而倦教，特以其時門人小子未可以語上耳，故曰「譬諸草木，區以別矣，君子之道焉可誣也」。孔門學者於「恕」上求「忠」，即是此意。若聖人則全體渾然，一有感觸無所不通，如舜聞一善言、見一善行，若決江河沛然莫之能禦也。感觸者，機之始發，即「末」而言也；無所不通者，是全體畢見，即「本」而言也。此「一以貫之」之道，故曰「有始有卒者，其惟聖人乎」！觀子夏之言，似以「末」爲小者、近者，「本」爲天者、遠者，若有先後然，然亦據其所見之小大者而言耳。其實，當論「末」時，即有「末」中之「本」，當論「本」時，即有「本」中之「末」，「本」、「末」非兩段事也。程子曰：「凡物有本末，不可分本末爲兩段事。」蓋精誠所聚者爲「本」，萌芽所達者爲「末」，譬之木焉，自根而幹而枝而葉而萌芽之透徹未有停機。其萌芽之所達，即其精誠之所聚也。故即「本」而言，「末」在「本」；即「末」而言，「本」在「末」，實體用之不相離者也，但小、大分殊，其進有

漸，則學者有不能躐等焉。先傳以小者、近者，即「末」以求「本」，萬殊之所以一本也；後教以大者、遠者，即「本」以會「末」，一本之所以萬殊也。知此則「忠恕」、「一貫」之旨可以無疑矣。

聖人之教惟欲使人立大本而已。「博學於文，約之以禮」，禮者大本之所在。「禮儀三百、威儀三千」，皆文之中節者也，所以爲之節者，大本也，故曰「優優大哉」。「君子引而不發，躍如也」，引者，「中」之立也。當喜、怒、哀、樂未發而中，「中」已具。欲發之機，所謂「躍如」，此是形容立大本氣象，非謂授以學之之方，而不教以得之之妙也。如此則所立者，道之「中」，故曰「中道而立」。聖人之教亦只如此。「道不遠人」，民之所以鮮能者，惟不能戒慎不睹、恐懼不聞耳，豈中庸之真不可能哉？若不於不睹、不聞之地用戒慎、恐懼之功，而以道爲高妙不可幾及，欲貶以從人，則將隨所見聞求之，事爲之著，是「義襲」矣，豈立本之學耶？大本在我而不能立，學之拙者也。「大匠不爲拙工改廢繩墨，羿不爲拙射變其彀率」，言教必有成法也。孔子所不踰之矩，非成法乎？「矩」者，禮而已矣，故禮之外無大本，而立大本之外無他教矣。

公孫丑言「道則高矣、美矣，不可幾及」，而欲求可以幾及者，乃「中人以下，不可以語上」之事也。即其所見，止是小學之教，若執此終身，不過成就一「義襲」而已。孟子才高，有必爲聖人之志，故常道性善而必稱堯舜，此欲使人從謹獨上用功，以立大本也。不如是則廢繩墨、變彀率矣，何以入聖哉？然初學亦須自可以幾及者始，方有實地。

禪家學佛之初，把捉此心不定，必有

話頭以爲公案，如「庭前栢樹子」是已。「潙山水牯牛」，亦是以看牛爲公案也。及至言下見意，一時悟通，謂之「頓悟」。學仙者或守泥丸，或守絳宫，或守丹田，而丹田爲胎息之根，所守尤要，亦是守一處爲公案。至於千週彬彬，魂靈忽悟，則亦頓悟矣。吾儒之學亦有然者。司馬公嘗念「中」字，是以「中」爲公案也。張横渠謂讀書「維持此心」，是以「書」爲公案也。程朱論格物，只於文義事爲上，思索講求，是以「文義事爲」爲公案也。至於「一旦豁然貫通」，是亦頓悟而已。凡着公案，皆是心有所係，「執柯伐柯」，外心而求道者也。譬如千蹊萬徑，皆可以適國，但得一道而入，無不可通，所以能有悟耳。然其悟也，雖云靈覺之開明，豈足以言實得哉？若聖賢宗旨，却在「謹獨」。「獨知」者，即靈覺之本體也。本體之明，時常發露，因其本體而擴充之，精察力行，循序漸進，至於真積力久，學將有得，則時雨之化可以及之，此曾子所以聞「一貫」而「唯」也歟。由是日新不已，以極高明，行遠自邇，登高自卑，亦皆積漸所致，而豈有頓悟直超之術哉？聖人無二教也，如孔門諸賢之問仁，於顔淵則告之以「克己復禮」，仲弓則告之以主敬、行恕，司馬牛則告之以「其言也訒」，樊遲則告之以「先難後獲」及「居處」、「執事」、「與人」之道，子貢則告之以尊賢、取友，子張則告之以「恭、寬、信、敏、惠」。如此類者，不一而足，雖各就其質而成之，各因其病而藥之，亦同歸於「謹獨」而已。但聞言者或偏狹固滯，愚不能明，則以聖人之教落於公案者有矣，安得謂道可以心外求耶？若小學之教，誦詩、讀書、習禮、學樂不離乎公案，則以其時心體尚未開明，不能求童蒙以瀆教，則姑假轍迹以收

放心，此亦不得已，因時之亨行也。《論語》言「民可使由之，不可使知之」，蓋謂此耳。聖人豈不使民知者哉？

神仙家言：秘術傳與非人，九族遭殃。聖學宜亦如之。君子得之盡性，小人得之濟奸，故孔子曰：「可與言而不與之言，失人；不可與言而與之言，失言。」蓋甚慎也。然聖人慎於「語上」，非爲避陰誅也，所以畏天命也，苟以學術殺天下後世，亦天命之所當畏耳。

說理會編卷之四終

説理會編卷之五

越季　本撰次
吴袁洪愈訂正

實踐一

言行

孔門之教惟在「求仁」，堯舜以來相傳之心法，《虞書》所謂「道心惟微」，正指此仁耳。故孟子曰「仁，人心也」，心一失則仁亡，氣已不貫，此與死何異？豈不哀哉。「仁」是心之生理，自然遏不得。處其所發，惟愛親、敬長之心最爲真切，故學以孝弟爲先，始於家邦，終於四海，亦惟充此孝弟而已。孝弟是心之實理，實理盡之於心則爲忠信，云忠信則孝弟非僞爲矣。以此爲心學，則心非止於虚而已。純乎孝弟，無一毫之雜，而全其空洞昭明之體，乃可以「虚」言耳。然則所謂「虚」者，獨知之地，「明」與「誠」合，不落於形聲之著，此正道心之微耳，非淪於無者也。然應接處却離言行不得，言行者耳目接於聲色，易爲聞見所牽引之時，故聖人欲盡子臣、弟友之道而必曰「庸德之行，庸言之謹」，正以「行」易不足，則不敢不勉；「言」易有餘，則不敢盡。云「不敢」者，戒慎、恐懼之謂也。戒慎、恐懼只在獨知上警覺，心體虚則能應，故聰無不聞，明無不見，苟著於聞見則遂爲物障，雖恐懼亦落有所，而顯明體晦不可以爲微矣。故戒慎、恐懼所以防言行之失，而不在言行上着力也。於言行上著力便是有事而正，忽於先幾者多矣。惟心體常覺，不動而敬，不言而信，是功加於所

不見聞之處。故曰「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，是爲立大本也。大本者，天命之不能自已處。雖不因言行而謹，而言行之至固已惕然常防其有失矣，此兢兢業業惟恐失之之心也。睹者，色也；聞者，聲也，言行亦聲色之類也。聖賢論學，無外於言行者，如孔子告顔淵以視、聽、言、動。自内出而言，則言、動固言行也；自外至而言，則所聞、所見亦言行也。《中庸》自不睹、不聞以至終篇，只説得「言行」，然則修己者其可忽言行乎？惟於言行無有失道，然後謂之實學，而謹獨之外亦别無謹言行之功矣。

治己之要只在言行。言忠信，行篤敬，誠而已矣。故聖門專以言行爲教，此學者實用功處也。行不逮言，天下通病，故雖聖人亦自以君子之道爲未能，但庸德之行、庸言之謹有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡，必使言行相顧而慥慥篤實，則聖人所以爲盡性耳。至曰「予欲無言」，則見性之顯著，真不在言語間矣，然則學者安可不務實行哉？

言行本相因。人之務實行者，有所不足必有羞惡之心。無其行而先言之，則爲「言之不怍」，此君子所以耻其言也。夫人與物接，其情因言以宣，言苟無實，何以立其誠哉？蓋言者情之感於氣者也，行者事之主於心者也，情順則流，心存則反，言易行難，此其由矣。故凡聰明所及，思慮所加，懸想億度可以知者，皆是聞見之知。其理雖甚精微，言之皆能曲盡，不必其有德也。惟有德者之言則從德上發根，心氣和平，從容不迫，而常顧其所行，但非此無以顯意，不得已而有言耳。然所以感動人者，在德而不在言也。孔子曰「天何言哉」，言果足尚耶？

「默而識之」，「識」字訓「記」。「記」只是「不忘」之意，非有一物記於其心也。「默」即不睹、不聞。不睹、不聞之中而此心常存，是「不顯之德」也，故曰「默識」。此與「多學而識」之「識」同，但言「多學」皆在事上積累。「事」則聲色之可睹、可聞者，非「不顯」也。積累多，後有得於心，是爲「多學而識」。「識」未至於「不顯」，則未離聲色工夫，不免有間斷時，不可以爲「一」也。「默識」則「一貫」矣。「多聞，擇其善者而從之；多見而識之」，此與「多學而識」又畧有異。蓋「多學」是自身可聞、可見處學，此學不止言「知」已，謂身體力行矣。「多聞」、「多見」則是別人言語行迹上求「知」，所聞、所見不但親見今人之言行，凡讀古人之書而求前言，皆謂之「聞」，考古人之迹而檢往行皆謂之「見」。從之者尊其所言也，識之者記其所行也，雖皆擇善，然善取於人，非其己有，與《易》「多識前言往行以畜其德」者又自不同。蓋大畜之時，資於多識，開廣聰明，所畜者德，何嘗倚聞見以爲知哉？若博聞强記，則於「知」猶有未得，但可爲中人以下開入道之徑竇耳，此聖人不得已之權教也。世之學者率於聞見上求「知」，反謂不講古今事變爲「不能知」，而譏其必將妄作，則不知良知之本體有不從外得者矣。故孔子特明己非無知妄作者，而謂聞見之知爲「知之次」，以見「獨知」於不睹、不聞者乃爲「知之上」也。然則孔子之「知」，其得良知之本體者乎。

格　物

《大學》論「明明德」，功夫要於格物，此是實踐處。蓋外物而言德，則德入於虛

矣。第其所謂「物」者，與孟子「萬物皆備於我」之「物」同，蓋吾心所見之實理也。先師謂「心之感應謂之物」是也。❶心未感時，物皆已往；一有感焉，則物在我矣。物之初感，但見其象，往過來續，不滯於心，則物謂之理；滯而成形，則爲一物，不可以理名矣。《易》曰：「見乃謂之象，形乃謂之器。」器則形而下之名也，故物與理之分只在形而上、下之間耳。成形之後即爲外物，而吾心之所感者，亦不過順應乎此而已，正不當爲其所滯也。知此，則物不違則，而謂之格矣。

程叔子論格物曰：「或讀書講明義理，或論古今人物而辯其得失，❷或應事接物而處其當否。」此三言者，皆接物之事也，但未及未接物時耳。觀其以未出門使民之時爲「儼若思」，而鷄鳴而起；未接物之時以主敬爲善，則未接物別是一時矣，但不知「思」與「敬」是何事邪？孔子告樊遲問仁以「居處恭，執事敬，與人忠」爲三事，然後爲盡。只「執事敬」之一言已該程子之三言矣，而「與人之忠」則「應事接物」中之所具也，惟「居處恭」則爲未接物時事。而所謂「恭」者，謹禮於「獨知」而已。凡正其衣冠、尊其瞻視而念慮之，差毫釐必察，皆是也。程子所謂「思」與「敬」者蓋指此耳。然則「居處」對「接物」而言，雖若無事，而「恭」即是必有事焉，其心未嘗不與物接也。故格物工夫無間於動息、思爲，而「恭、敬、忠」三道豈在「獨知」之外哉？

❶ 「心之感應謂之物」，《王文成公全書》卷二《答羅整庵少宰書》作「以其明覺之感應而言，則謂之物」。

❷ 「辯其得失」，《二程遺書》卷十八作「別其是非」。

脩業

學以忠信爲德。忠信者誠也，然必有業，其德乃成。《易》曰：「忠信所以進德也，脩辭立其誠所以居業也。」德以誠進，業以誠居，見忠信之爲本也。然居業而曰脩辭，非謂脩飾言辭使足聽聞也。蓋學以業爲實行，行有不逮則謹於言而不敢放云耳。天下無無業之學，無業之學空談也，下此則爲無所用心矣。故居上以教養爲業，大學以詩、書、禮、樂爲業，小學以灑掃、應對爲業，農以治田爲業，商以通貨爲業，工以制器爲業，女以紡織爲業，其人雖有貴賤之殊，其事雖有小大之異，其爲脩德一也，則皆謂之德業。但以此謀食，欲人見知，則謂之舉業耳。德業，脩天爵者也；舉業，脩人爵者也。脩人爵以棄天爵，而舉業遂別爲一業。子張之學干禄，以「多聞」、「多見」爲學者也。周衰，列國以「多聞」、「多見」取人，則「多聞」、「多見」舉業之所有事也。業不足以致舉，乃以聞見爲未足，而日求多焉，則似聞見之外別無工夫矣。然大學之中亦未嘗廢「多聞」、「多見」之教，但爲畜德而學，不爲干禄也，故《易》曰「多識前言往行以畜其德」。畜德雖不能不假於聞見之多，而曷嘗倚多於聞見哉？如筌蹄以求魚兔，多聞多見者筌蹄也，德者魚兔也，魚兔得則筌蹄可棄矣，故以所聞者慎之於言，而不求言於聞；以所見者慎之於行，而不求行於見，「闕疑」、「闕殆」，何在於多？「君子多乎哉，不多也」，正欲慎言、慎行，求約於心，歸於忠信而已，忠信豈容居干禄之業哉？但脩天爵則人爵從之，故曰「學也，禄在其中矣」。自外來者，非人可必，故又曰「耕也，餒在

其中矣」。由此觀之，計利之心不可有，立誠之業不可無。無業則天地間一棄人而已矣，亡國敗家之本不在兹歟？

學，只是日用工夫，無事可忽。學而不講，則德不明，必須讀書取友。讀書即所謂考諸古訓也，取友即所謂質諸先覺也，此皆日用中事，心誠求之亦不過盡此心耳。然心體不明終是倚靠言語文字，故惟善者感發人之善心，惡者懲創人之逸志，則讀書始有開明。「見賢思齊，見不賢而内自省」，「擇其善者而從之，其不善者而改之」，則取友始有警發。是非之分明，而心中有真好真惡，此方是切己之學，豈可但於文義上講求、口語上聽受哉？

學，須是事上精察，非能離事而斷絶思慮也。若只於心體上求清虚，而不從事上經歷，則終身不可以當事。如《易》所謂「艮其限，列其夤，厲，熏心」，正此意也。「限」，腰胯，以限上下者。「夤」，膂也。「限」主胯下，言内體也；「夤」主胯上，言外體也。外體是任事之地，故以取象於「夤」，謂有膂力能勝重也。若止於「限」内自安，而以事分列於外，則他日臨事之時，其危必熏心矣。此言人當於事上求止，不可厭事而但止於心也。夫心本無無事之時，如未出門使民之時，是「居處恭」也。惟「恭」則主人翁惺惺戒謹以閑外邪，便是有事。凡言「工夫」，非能於心體上加得毫末，俱只是閑外邪而已。慎獨者，獨之防此者也；脩身者，身之治此者也。閑邪之外，於本體何所用力邪？

先師曰：「日間工夫，覺懶看書則且看書。」此勝怠之善功也，不如是則惰不警。又曰：「無事時將好貨、好色、好名等私逐一追究搜尋出來，定要拔去病根，永不復起。」此檢身之密功也，不如是則慝不脩。又

曰：「君子之學，無時無處而不以立志爲事，正目而視之無他見也，傾耳而聽之無他聞也，如猫捕鼠，如鷄覆卵，精神心思凝聚融結，而不復知有其他。」此顧諟之專功也，不如是則志不篤。以此教人最爲喫緊，但要認得主腦，則「工夫」自然不差。今人習於慈湖「不起念」之學，反疑「喫緊工夫」近於執着，是欲澄然無事也。夫聖人無意、必、固、我者，謂無私心耳，豈真無一事哉？而况初學，安可遽與語此？故學必先於擇善，擇善者去私心也。擇善貴於力行，「行」謂之「力」，安得不勤？既欲去私，宜容退步，必如大師之克敵可也。《易》曰「大師克相遇」，正謂此爾。聖人之心如敵退而能自防，不假大師者也。有敵在前而無大師，彼豈肯自退哉？此掃除廓清之功所以必不可無也。大抵慈湖之説本宗「自然」，學者喜於易簡，勇受樂從，而不知「工夫」不實，其不流於空寂者幾希矣。

斷欲根

耳目之好無甚於聲色，聲色之欲最能牽引人心。故《論語》「克己復禮」惟以「非禮勿視，非禮勿聽」爲先，《書》所謂「不邇聲色」，《禮》所記「淫聲美色不留聰明」，❶聖賢所以制心之學惟此而已，否則耳目之官不思而蔽於物，何學之可言哉？然聲色亦是人所當有而不能無者，苟非聖人之無欲，安於不邇不留，而抑遏太甚，則即司馬公所謂「扞禦外物」也。「扞禦」本非真性，一有感觸寧保其不發狂疾耶？故必於其間而爲之節，以天理爲主焉，則聲音所以養其耳，美色所以養其目，而聰明不

❶「淫聲美色」，《禮記・樂記》作「姦聲亂色」。

爲所蔽也，其有至於沉溺者鮮矣。謂之養者，亦惟於耳目所聞見中操存此心而已，養豈將就之謂哉？然此亦非於聞見上着養也，提省此心有警覺處，即是「操存」，如此則知其非禮，自能勿視、聽矣。此是爲學最切要處，宜深察焉。

耳、目、口、鼻，欲之根也，其初亦本於天命。命流於氣則隨其所偏而好形焉，故謂之欲。好生者欲享此也，好貨者欲遂此也，命根所生亦不易解，惟仁、義、禮、知之性則其主在心，而耳、目、口、鼻之欲不得偏勝，故制命莫如性。欲根一斷，則死生、貧富皆不能爲性累矣。至於心思爲善而畏人譏議者，亦是捨不得此欲也。

衣食者，死生所係。衣食不足，救死不贍，安能治禮、義哉？此先王爲治所以教必先養也，然此亦爲凡民言耳，若在學者，則當憂道而不憂貧。食無求飽，居無察安，而一於好學，所謂「無恒産而有恒心」也。聖賢論學惓惓，使人安於貧賤，故士志於道而耻惡衣、惡食，則不足與議。蓋於此斷根，始能「守死、善道」，朝聞道可以夕死，而死生不足以爲心累矣。死生不足以累其心，而又何憂於貧乎？自憂貧之念未斷，便忘義、利之分，故辨志是學者第一義。許衡欲使學者治生，則於所謂「餒在其中」者不能忘情，中間生出許多經理，而爲學之心不篤，何以能至死不變乎？

去勝心 附詩格、文體、書法

人有勝心爲害最大。有勝心則自私自利，遂有忌心。有忌心則不能有容，不能有容則德孤而寡與，安得有和平之福哉？勝心者，欲上人之心，孔子所謂「驕

且吝」也。其根起於不仁，仁則能與萬物同體。人有一長，若己有之；主善爲師，必能樂取，不肯自謂已足也，如此者便是辭讓之心。辭讓之心，仁之曲盡而能自卑處也，故學以求仁爲本。然人於下己者則能容之，而上己者則每忌之，是人常好人之下人，不欲人之上人也。「滿招損，謙受益」，凡上人者可以戒矣。

人於辭翰上巧求奇古，欲以絶技專盛名，亦是勝心，此由不知詩文、字書之所以爲用也。今推原其本意，庶知所就實焉。

詩之爲教，所以感發人心，故爲之音韻以詠歌之，使其可聽。又作者之志公正無私，其辭清而不雜，則其入人尤易也。後世論詩，但拘格律，以古詩言，則謂唐人不如六朝，六朝不如漢魏；以律詩言，則謂晚唐不如中唐，中唐不如盛唐，以其辭之巧拙異也。今以三百篇觀之，文武開基，與宣王中興，以至幽厲生亂，時皆有詩，體各不同。當盛世則人心發揚，其辭常拙；衰世則人心渾厚，其辭常巧，固有因時而異格者矣。然性情得正，無所偏私，其巧其拙一出自然，苟益於教皆録爲經，豈可於格律中求詩邪？若學詩於格律，則雖欲免於巧，而意實雕鏤；欲歸於拙，而辭終模擬。口語之間豈無相似，然而邪正不辯，好惡不公，其於世教何所補邪？況有言不必有德，亦無以感發人心矣。

聖人德性中和，義理精貫，故其言平正通達，人人易知。孔子曰「辭達而已矣」，所尚體要耳。文莫古於二《典》、三《謨》、《湯誥》、《伊訓》，何嘗有一險語哉？其後，學求隱僻，辭尚彫鏤，而其文始有佶倔聱牙如《盤庚》者。❶沿于《周誥》，習俗

❶「聱」，原誤作「聲」，據文義改。

已成，雖周公亦未易變也。中間雖如《說命》、《洪範》、《旅獒》、《無逸》、《周官》諸篇，語猶平易，亦不多見焉。然則文仍衰世之習，豈聖人之所得已哉？觀孔、曾、思、孟之言，理明辭順，取於易知，絶不襲《殷盤》、《周誥》之體，知此則知聖門追古之學矣。而世之君子不究本原，專論格局，而尤加意於險怪之文，何哉？

上古無事，治以結繩。伏羲時始造書契，然事亦甚簡，字多象形。其後會意、諧假漸增，虞、夏、商、周之世皆用科斗文字，人猶暇於模寫也。至周宣王時，史籀變科斗以爲大篆，秦李斯省籀文以爲小篆，程邈變小篆以爲隸字。蓋秦時奏事繁多，篆字難成，故令隸人佐書，名曰隸書也。蔡伯喈又變篆隸爲八分，亦隸之不失篆意者也。既又爲飛白，則所尚益奇巧矣。王次仲始作楷書，❶比於隸則又簡焉。蓋字畫日省其繁多，體製日就其平易，亦勢使之然耳。至於真生行，行生草，又豈得不日趨於簡邪？但行書、草書不知何所始。漢章帝時，杜伯度善草書，章帝愛之，令章奏亦作草字，謂之章草。魏初，有鍾、胡行書之法盛行於世，而學草者則反難於作楷，此張伯英所謂「匆匆不暇作草書」也。❷夫字之就簡，本爲官書煩冗，不勝罷勞，故古篆雖存六書本義，猶以不合時宜使從便易，乃反加意草書爲淹時序，至爲飛白異體，以取美觀。由孔子言之，必曰「夫我不暇」，而肯用心於不必用乎？故今之字書不必擬古，惟公移正事則用楷書可也。其有私書小稿則用行書，又急遽則用草書，各隨所便而已，亦豈在求其必工以取人好哉？程明道曰：「某作字時甚敬，非是要

❶「仲」，原誤作「中」，據《晉書·衛恒傳》改。
❷「英」，原誤作「萼」，據《晉書·衛恒傳》改。

字好，只此是學。」朱晦庵《書字銘》亦曰：「握管濡毫，伸紙行墨。一在其中，點點畫畫。放意則荒，取妍則惑。必有事焉，神明厥德。」可以爲作字之法矣。

好爲師

樂育人材，本君子成物之心也。德無常師，主善爲師，故師爲天下善。世無師道，善類何由盛哉？孔子與其徒講學，每相從於千里之外，惟欲隨其所至，得英才而成之也。蓋自三代之衰，政教既廢，能以道自任而誨人不倦者，惟孔子一人而已。教人之責，不但聖人可任，孔門諸賢，如曾點當暮春之游，有冠者五六人，童子六七人；曾參當負蒭之禍，有從行者七十人；顏淵有厚葬之門人；子夏有問交之門人，皆以其道轉相傳授，此是孔門家法。至於齊宣王欲中國，授孟子室而養弟子以萬鍾，孟子則辭而不受，是以宣王無志於王道，不足與有爲耳。若退而與樂克、萬章、公孫丑、充虞之徒講學從遊，則固未嘗廢也。但「古之學者爲己」，其成物也乃所以成己也，聖賢教人之本意蓋如此。「脩道以仁」之外別無教事，「温故知新，可以爲師」，亦惟先務成己而已，故有「雖樂於及人，不見是而無悶」者，曷嘗汲汲以求教人哉？汲汲以求教人而不務成己，徒犯「好爲人師」之戒，人亦豈相信哉？且或是己非人，黨同伐異，則速謗招尤，尤所宜戒也。故教人者求其真心所在而已矣。

「人之患在好爲人師」。聖賢居是邦也，其子弟從之則孝、弟、忠、信。蓋學問有餘，人資於己；以善及人，信從者衆，如桃李不言，下自成蹊，何待於好邪？故「禮聞來學，不聞往教」，凡往教者皆好爲

人師者也，終屬爲名耳。惟世之寒士有不得已而往教者，則與爲貧而仕同。「惟士無田則亦不祭」，不祭則不安，故出疆必載質，如農夫之出疆而負耒耜，其生計在此也。然古人欲仕又惡不由其道，則亦曷嘗自輕哉？若枉道求合，則又在「好爲人師」之下矣。

戒希高

學者有爲之志固不可無，但先須抑抑小心，自知不足，不可昂昂增氣，妄謂己能。《易》有小過、大過，以其時之異也。小過則曰「君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉」，此謙退之時也。所貴陰柔，故過於小。大過則曰「君子以獨立不懼，遯世無悶」，此擔當之時也。所貴陽剛，故過於大。若不量其學力之淺深，才識之厚薄，而躐等希高，舍近圖遠，知小而大其謀，力小而重其任，則基本未堅，鮮不仆矣。孔子曰：「禮，與其奢也寧儉；喪，與其易也寧戚。」又曰：「奢則不孫，儉則固。與其不孫也，寧固。」其意欲使人先務本也，然則聖人之教豈過高而無實哉？

毁譽

凡人多爲氣質有偏，流於物欲，所以不肯爲善。間有一二興善念者，又因流俗所牽，平日所爲不善，畏人指議。故雖有向善之心，而亦依違疑避，如此者只爲無必爲之志。立志不堅，故好善不篤，好善不篤，故其心猶有退步而不能不狥俗矣。少有狥心，便成掩護，卒自欺以迷其真體而已。「君子之過如日月之食，過也人皆見之，及其更也，人皆仰之」，平日所爲不

善，豈能復掩？只要新心日長，則外議日消，「行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之」，豈虛語哉？先師論學，先要使人不以毀譽動心，此謂心中有真種子，而不爲毀譽動也。如狂者每事必稱古人而行不掩焉，未嘗無過，但有必爲聖人之志未嘗阻也，是其種子本真，何必有所疑避？若種子不真，則自反不縮，理當有憂有懼，何可以無所忌憚哉？蓋種子真而不避毀者，謂之不顧浮議，其究必能任重；種子不真而不避毀者，謂之不恤人言，其流必至肆行。此邪正之所以分也。故過不必掩，而亦不可不更，況有人言而又可不畏乎？行有以致人言而不畏，是亦悍然不顧而已，且安知其不以不避毀譽之說自遮飾乎？夫人遏絶真種子者必有病根，病根各有所重，非盡起於避毀譽也。故君子之學以去病根爲第一義，先立乎其大者則小者不能奪，而毀譽安能動乎？

改過

至人無過，聖人化過，賢人改過，小人文過。過者，氣機之偏勝也，中德未成，全體未明，照管不及耳。文過則已覺而蓋之，巧於機變，不用耻心，是自欺其本心也，自欺則爲惡。聖人知過之不易無也，惓惓誘人以改過，故曰：「君子之過如日月之食，過也人皆見之，及其更也，人皆仰之。」使人共見，謂不必文耳，非以過爲無害而可容也。有一毫容過之心，則自欺矣。

過是天理中流出，順勢自然，無撙節處。勢重則偏勝，即爲黨矣，故曰：「人之過也，各於其黨。」然人之良知必能自覺，覺處着一毫將就，即自欺而爲惡矣。程子

以爲「小人常失於薄，過於忍」，則已是拂逆天理，尚得謂之過乎？過之發端處，藹然莫能遏，即是仁之根也。於過處觀之，可以知仁，欲人察識過，是仁之流而不中節者也。知其流而不中節，則仁即此而在矣。

周公愛兄之過，故使管叔監殷，而不虞其叛。孔子愛君之過，故稱昭公知禮，而不計其非。此陳賈、陳司敗所以覘知其不能無過也。使二聖有所覺矣，而復當此事，復聞此言，則必有精義之處。所謂「已精，而益求其精」也，豈肯謂其所過爲理所當然，而漫不之改邪？

復初九「不遠之復」，「不遠」猶言至近，即「不遠乎哉」之意，以其初萌即覺故云爾，《文言》所謂「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」者也。❶ 蓋自心體合一者言之，氣機偶忽，未免有過，然有「一」以爲之帥，則能即覺，不爲所間，顏子之「不貳過」是也。不貳者，合於「一」也，非不使萌於再也。若失而後得，則當其失時已有貳矣。此顏子之過所以異於他人歟？

惡非別有一根，只是過之陷溺，雖自欺其心而不顧者也。譬如木之惡枝，亦是發生太過，生出許多病痛，然其初亦豈有二根哉。過而曰改，謂稍裁正耳。改過則約之歸「中」，即是立大本也，本固而有過者鮮矣。若惡，則須是攻，謂克治之也。能攻其惡，則亦復於無過。如芟去惡枝，則木之本自固；惡枝日盛，則善根日消，善根既消，安望其能生邪？

說理會編卷之五終

❶ 「有不善未嘗不知」二句，出《周易・繫辭下》。按元吴澄撰《易纂言》十二卷，卷九《文言傳》收此二句。吴氏稱「文言者，彖爻之辭也」，「文言傳者，詳釋經中文言之辭也」，或季本採自吴氏之說歟。

說理會編卷之六

越季　本撰次
吴袁洪愈訂正

實踐二

韜晦

當陰陽否隔之時，君子抑塞不通，但當儉德避難，不可引類危言，多招忌嫉。果能誠心爲道，則德不孤，必有鄰，雖與一二同志隱居求志，亦不爲少，此「碩果不食」之理也，坑儒伐黨之禍可以戒矣。孔子當春秋衰世，不能忘與人爲善之心，則與其徒周流四方，擇可居之地而講道焉，惟闇然爲己而已。故居是邦也，不謀其政，不非其大夫，未嘗敢危言也。然猶爲群小之所惡，故毁於武叔，畏於匡人，阨於桓魋，况以文章自見於危亂之邦乎？

處死生

人謂聖人無死地，以其明炳幾先，能全身遠害也。常理固是如此。然遂謂比干之死雖得稱仁，而未爲聖德之至，此言害道却甚。蓋楊氏之徒欲文貪生避死者之説耳，而不知聖人之學主於「時中」，當生而生，當死而死，隨其所遇而已。死幾，豈聖人所欲蹈哉？顧時乎當死則有不可得而避者。先師論「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元」，謂當其死時，心不忘於義理之正，非謂期於必死也，然而係之溝壑、喪元，則亦見其不以死爲難矣。如比干以叔父至親，與微、箕二子同時事紂。紂者，

商賢王帝乙子，當其初，先王遺澤尚存，三子豈忍逆億紂之不善而先以見幾爲明哉？至紂惡日稔，亦不可遽自潔身，此貴戚與國同休戚之義也。及微子以「舊云割子」之故見疑而去，❶時箕子、比干俱在，其去猶安也。其後箕子因亦被囚，比干於此欲去不得，已無可爲，則不能不舍死極言，冀其感悟，此固即其心之所安也。心之所安，即其不忘於義理之正也，故謂之仁。雖至聖處此，亦豈能加毫末哉？乃謂聖人必無死地，可乎？若謂聖人不死，則於理有之。蓋聖人能全天命之本體，其形氣雖有盡時，而本來真性則歸於天地之大分，與天地合其德，有感即應，雖死猶不死也。

死節須求真心所在，不但死得其所而已。《春秋》大夫之死節者，惟書孔父、仇牧、荀息三人，以其皆當死而誠於死事者也。誠於死事，然後可以語處義從容矣。至於死非其所，雖慷慨殺身，孔子猶謂之「自經溝瀆」，而况有所夾雜，或不得已未免動於利害者哉？

孔悝者，文子之子也。父子助輒以拒蒯聵，非可委身之主，子路何以臣之？豈家貧親老，不擇官而仕歟？文子猶賢，子路筮仕必自此始。蓋辭尊居卑之時，止是爲家臣耳，然其心亦欲推薦孔子以爲行道之兆，衛君欲待以爲政，殆有力焉。文子既没，而悝又禮貌未衰，子路義不當去，其仕悝父子未可盡非也。至以「食焉，不避其難」爲義，而犯蒯聵之鋒，以救孔悝，倉卒之間雖死亦不失爲有義氣。但當蒯聵刼悝登臺之際，特欲要盟使納己耳，未有必欲殺悝之意。子路既聞孔子「正名」之

❶「割」，《尚書·微子》作「刻」。

教，則於蒯聵之入自當有處，何必死哉？「乃曰：太子焉用孔悝，雖殺之，必或繼之；且曰太子無勇，若焚臺，半，必舍孔叔」，忿然無復臣子之禮，大非孔門學者氣象。左氏所傳，要亦不得當時事實也。

子路爲衛孔悝家臣，遇其難而死，此義氣所發，非勇者不能也。然却是可以死、可以無死處，故其死爲傷勇，傷勇則不得爲仁。先師謂其「好勇而無所取裁，所勇未必皆出於天理之公也」，此説得之矣。又曰：「事君而不避其難，仁者不過如是，然而不知食輒之禄爲非義，則勇非所宜勇，不得爲仁矣。」此處却宜精察。如衛君待子而爲政，孔子無不仕輒之理，既仕則必食其禄矣。但所主在於格君心之非，有不合則必辭禄而去，所以得全其仁也。若子路仕輒，雖本爲貧而無行道之責，然孔悝助輒拒父亦須有救正處，不審事機而徒食其禄，犯「亂邦不居」之戒矣，其死安得爲仁哉。故管仲不死子糾之難，孔子不以爲非仁。

荀彧，功名之士也，非能以道自重者。或見漢室崩亂，懷「桓文匡佐」之義，亦可謂有志矣。但聞曹操雄畧，乃赴東都從之，不待其招而往，則非定其交而求者也。蓋意氣相投而即委身，亦太輕矣，何以正天下哉？其初不知曹操之奸，故與之舉賢用能、發機決策，然心則未忘漢室也。及董昭欲進操爵國公，九錫備物，操欲從之而不臣之迹彰矣。彧拒昭議而操不平，此操殺彧之本也。或謂彧發伏后事而求使至鄴，操以其誣己而恨之，此史臣爲操文奸之言耳。若彧者非所謂「弑父與君亦不從」者耶？司馬光斷其死漢室，誠篤論矣。而以仁許之，則孔子所稱管仲之仁者，乃謂其不死子糾之時或出於一念之

正，豈果有取於事功哉？至蘇軾謂或爲聖人之徒，則益過焉。軾由不知聖人之學，故其言如此。或道不足以正己，智不足以知人，卒爲奸雄所賣，自蹈殺機。雖操比之子房，竊以爲不及焉，而況可以語聖乎？

程子謂唐王珪、魏徵不死建成之難，而從太宗，爲害於義，後雖有功，不足贖也，比於管仲之不死子糾，則仲可自免以圖後功，其論甚正。范祖禹發明其義尤爲詳盡。蓋以管仲言之，桓公兄也，子糾弟也，桓公又以賢而先入君齊，仲與召忽乃奉子糾争之，非義甚矣。初本奉子糾以奔，君臣之名分未定，則子糾之難可以無死，棄邪反正，於心爲安。故孔子取其後功，不以其不死爲不仁，而召忽之死，則比之匹夫匹婦之「自經溝瀆而莫之知」也，其斷案已先定矣。若王、魏則異於此。唐高祖，創業之君也，寬簡有智畧，其立建成爲太子必自有見，且既有父命，孰敢有異心？而太宗爲之弟，時爲秦王，豈得以功加之？意其奸險窺覦、陰懷異志，蓋已有日，必非真能辭立者也。史多飾詞，遂失其實。觀其開館延文學之士以樹私黨，太子令秦、齊二王教與詔勑並行，太宗侈然不辭於匹嫡，房、杜諸人亦無所警發，則已不復知有太子之尊矣。至其臣僚互生嫌隙，而太宗以危言動高祖，則若建成真有罪可討者，而高祖報曰「明當鞫問」，則未有必誅建成之意也。如此則待早參可也，而先入伏兵，擅行誅殺，罪狀不明，何以服天下？高祖不得已，令内外諸軍一受秦王節度，以定衆亂，此變其子之私心也。使有王者作，其不以太宗爲簒弑之賊乎？天下以爲賊，而尚可以君天下乎？王珪爲太子中允，魏徵爲太子洗馬，雖曰高祖

所命，既命事建成，不可以爲君臣之名分未定也。建成又非得罪宗社而被弟賊殺，王、魏可不捐軀以赴難乎？既不能死，而又臣之，此其心安乎？故不可謂其不死不害於仁也。尹起莘乃謂「王、魏委質事高祖，食高祖之禄，不得以所事爲主而讐太宗」，則濟奸之邪説也。君子義重於死，故患有所不避。滅天理，悖人倫，生不如死，尚有何辭自解於天地間哉？

不枉己

孔子居是邦必聞其政，蓋時君求見孔子，非孔子求之也。孔子之求，求之於温、良、恭、儉、讓，求諸己者也。若他人之求，則屈己以求見矣。然則孟子「不見諸侯」，其孔門之家法歟？然亦豈謂固守不見之節，如段干木、泄柳哉？當其可見則見之耳。蓋君欲用之，而使人再三致聘，如成湯之於伊尹；雖未有再三之聘，而其君能卑禮厚幣以招賢者，如梁惠王之於孟子；其次本非招賢，而但先以幣交，如季任之於孟子；已至其國而迎之，致敬以有禮，如衛靈公之於孔子；其次禮貌不及靈公，而但以禮先，如陽貨之歸孔子蒸豚，此皆可以見者也。若儲子雖以禮先，而孟子不往見者，則又以其無居守之責；得以就見孟子，而其人又可與言善，非若待陽貨之以惡人也，則俟其身親來見而始往見之。大抵君子、小人處宜有異，君子將求治道，必當覈其好賢之誠；小人少有善端，則當順其反正之勢，各有隨時之義焉。夫聖賢之見諸侯所以行道，屈己求人，人誰重之？故曰「枉己者，未有能正人者也」。❶ 孟子

❶「正人」，《孟子・滕文公下》作「直人」。

爲陳代、公孫丑、萬章論「不見諸侯」之義已悉，大要主於「正己」而已矣。故非其招而召見，猶不可往，而況不待其招乎？

審出處

古之賢臣必擇君而事，故定可交而求，審可親而宗，此求明王之所以受福也。成湯之於伊尹，當其初聘之時禮意已至；伊尹既遇明王，已可即就，然而必待三聘，不肯輕出者，恐其心或不誠則不能有終耳。枉己者不能正人，此出處之律令也。伊尹全無一毫急功名之心，故不輕狥人，此其所以能潔身也歟。若許衡則異此矣。宋末，世亂兵興，生民塗炭，時元世祖出王秦中，衡見其度量寬洪、知人善任，又能信用儒術，遂膺召而委其身，固自謂可以用夏變夷也。然正己物正，衡不及焉。雖諫行言聽，所益良多，而卒不能變其舊習。衡，以道自任者也，其心豈能自安哉？丘文莊極詆衡仕元之失，「惓惓於夷夏之防」，此拘於形迹之論耳。使世祖果有以夷狄正中國之志，衡果有用夏變夷之功，則配天之業何限於薄海内外哉？惟衡老婆心急，且利小康，而不能如伊尹之不以湯之聘幣爲也，則未免有所遷就，一陷其身遂不能出矣。否則志以道寧，幾能早斷，豈不可變姓名而遠去哉？雖然，衡亦衰世之意也，其所以不能成正大光明之業者，德不足以格君心，化不足以及殊俗，而定交之初又有所遷就耳。然瀕死而語其子以「愼勿請謚、立碑」，則固内自訟而不失其本心者也。衡豈可盡非哉？

謝顯道謂「居亂邦，見惡人，在聖人則可」。所謂「可」者，以其磨不磷，涅不緇，而德合時宜耳。時苟不宜，聖人亦未嘗以

爲可也，如公山佛肸以畔臣召，孔子而皆欲往，謂雖惡人，苟有向善之心，無不可與有爲之理。然察其本心，非誠於求治者，不過欲假孔子以爲重耳。不審於初，噬臍無及，此孔子所以卒不往也。聖人曷嘗不論人之善惡、身之安危，而摩頂放踵一於利天下哉？故「危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱」，此通乎上下之論也。

古之仕者聘於丘園而起，上也；養於太學而升，次也。其挾一才一藝，上無由知，而家貧親老，不能不資於禄仕，則亦必有進身之道焉。待招而往，執贄以見，亦未嘗輕身干進也，如孔子之爲委吏、乘田。初亦必有招士之科，而選舉及之，豈若後世之奔競哉？但既爲貧則不辭於課試耳。

明去就

孟子謂膠鬲舉於魚鹽之中，朱子以爲文王舉之。然膠鬲殷之賢臣，與微子、微仲、比干、箕子並列，豈當紂之時潔身去亂，隱居魚鹽，❶而文王得以舉之邪？傳記武王伐紂之事曰：「西伯軍至洧水，紂使膠鬲候周師而問曰：『西伯將焉之？』曰：『將伐紂。』」則武王伐紂之時，膠鬲尚未去殷也。君子見危授命，安得復去而仕於周耶？且《書·君奭》稱文王脩和有夏之五臣，不及膠鬲，而膠鬲之迹他亦不見於周廷，則謂文王舉之者，得非訛傳之説邪？

微子、箕子皆紂之親戚也。紂爲無道，二子以貴戚之卿，無可絶之義，故箕子

❶「魚鹽」，原誤作「魯盟」，今據文義改。

曰：「商其淪喪，我罔爲臣僕。」微子則以出爲迪，此其定見也。及微子見疑而去位，箕子見囚而爲奴，自靖自獻，豈有異於初心哉？紂惡不悛，人望已絶，武王一著戎衣至於革命，此應天順人之舉，而商之孫子侯服于周，於人何尤乎？故箕子因訪道而陳《洪範》，微子因求後而繼武庚，一以隲下民，一以存宗祀，固謂武王爲同德之聖，❶不相疑也，而二子實無臣周之心焉。蓋雲龍風虎會各有時，使與牧野諸臣同列，則彼此自不相安，豈惟有亡國之感哉？然武王皆待之以不臣，故商丘之建邦，崇以作賓之禮；朝鮮之啓土，遂其居夷之高。此可見周德之盛，而二子亦得以自安焉，此所謂兩全也。若趙孟頫則不可以語此矣。胡元本無安天下之德，而子孫自宜念祖宗之讐，靦面事之，於心何忍？夫孟頫文人也，以才自眩，烏足責以「遯世無悶」之道哉！

孔子行道之幾，惟在季桓子。當時魯國政權全爲桓子所制，使非桓子相信，何以通於魯君，故惓惓以誠意感通桓子爲事。稍有信心即行道之幾也，所謂「爲之兆」者如此。不然則魯司寇之職孰與任之？平齊、墮邑之策孰與行之？故孟子曰：「於季桓子，見行可之仕也。」然不是枉道求合，志在成物，啓其良心而已矣。苟見惡人而即有所厭惡，已非天地無棄物之心，況當國秉政之臣，而志不相孚，安能濟天下之事乎？此非可語於悻悻之士也。及齊人歸女樂，受之而不朝者，魯定公也，而記《論語》者特歸於季桓子，正見孔子行道之幾全係乎桓子也。女樂之受，已是不信孔子，乃其志不在治故爾。孔子

❶「王」，原誤作「至」，據文義改。

親厚桓子，止爲行道，於此不合，何以有爲？君子見幾而作，見此而已，此等處先須求孔子志之所在，本不是功利上起念，故能隨遇灑然，無所粘滯；得之不得則曰「有命」，雖桓子不相信，亦無所怨悔，但反求諸己而已。故曰「出則事公卿」，「何有於我哉」！

「孔子爲魯司寇，不用」，此以季桓子受女樂言也。蓋其初，桓子嘗有欲行其道之言，至是則言弗行矣。去魯之志蓋在於此。然居父母之國，其或禮貌未衰則猶可止。「從而祭」者，謂適當祭祀之時也。服冕以待膰肉，而膰肉不至，則有意於簡慢孔子，使無所安其身矣。孔子惡得不去哉？

孔子曰「賢者辟世」，是「天下無道則隱」，別無可仕之國矣。「其次辟地」，是「危邦不入，亂邦不居」，非可容身之國矣。「其次辟色」，則禮貌已衰，無悦賢之意，與其君不相親狎，無行道之幾矣。「其次辟言」，則其君本有欲行其言之言，而不行，是言相違也。所重在言，則雖禮貌未衰而亦當去矣。此與孟子古之君子「所就三，所去三」義同。言將行其言，而言弗行也則去之，是辟言也。雖非欲行其言，徒以禮貌相加，禮貌既衰則去之，是辟色也。本無禮貌之及，至於饑餓不能出門户而君恥之，而周之得以免死；因其君有自悔之心而居其國，是猶可就也。若危亂之邦，無罪戮士，則其國不可復居，是辟地也。甚至天下俱無可往，則爲辟世矣。其差等如此，蓋亦因所遇而有不同耳。

讓國

朱子謂泰伯三以天下讓，「即夷、齊扣

馬之心」。此説害義最大。太王，聖人也，與賢與子本無意、必，豈有欲立季歷之心，至謂泰伯不從，則似真有利天下之謀者，此豈可以語聖人哉？夫所謂以天下讓者，讓任天下之重寄於季歷，非爲他日得天下而言也。泰伯之讓，亦是家庭常事，必知季歷精神氣魄足以任重，而己不及焉，故欲使嗣父之世，讓之至再至三，一順乎天命而已，此聖人「無我」之公也。然季歷安天下之功，泰伯之所爲也，而人一無知者，此見泰伯泯迹無爲，但求各得其分而已，故孔子稱其「至德」。至於季歷不得已而受泰伯之讓，亦以順泰伯之心，無所避也，泰伯亦何必逃之荆蠻邪？故《詩》曰：「帝作邦作對，自泰伯王季。惟此王季，因心則友。則友其兄，則篤其慶。」兄弟之間友愛之篤，似相與面語於一堂之上者，豈可以後世之淺見窺哉？然泰伯、季歷皆聖德也，以才則季歷過焉，且有成功，而「至德」之稱但歸泰伯，此可見聖人之所以爲至者，亦惟論其德耳。

《史記》載伯夷讓國，此可以讓，可以無讓者也。如果以父命爲尊，讓焉可也。但叔齊亦重天倫而讓，兄弟皆逃，則先王封國傳之先祖，將委非其人而不顧乎？二子雖讓，當時人心必有所屬，以「天與賢則與賢，天與子則與子」之義推之，若國人欲戴伯夷，理亦可立；必於讓國，恐非通道。孟子但言「伯夷辟紂，居北海之濱」，未聞有讓國之説。子貢嘗疑伯夷爲怨，是本其「不食周粟」言也。於讓國内安得疑其有怨心乎？孟子謂其「得百里之地而君之，皆能以朝諸侯，有天下」，則伯夷本無百里之國者也，豈徒守匹夫之介節者哉？其餓於首陽山，止以武王伐紂爲不義，故不食其粟耳。孟子謂其「居下位，不

以賢事不肖」，一言以蔽之矣。《史記》載其諫伐事，亦非也。伯夷之歸西伯，止是就養，如許行「願受一廛而爲氓」之意，未嘗仕而食禄也。文王没後，伯夷未嘗爲臣，則時亦不當言矣，安得遽有出諫武王之理？況聖人用諫義，必先格非心，止於未發。今叩馬而欲沮其事，將使武王收兵而還乎？此又迂儒不解事之見也。孟子又謂「諸侯雖有善其辭命而至者，不受也」，必指武王之諸侯正由此。時伯夷尚居下位，諸侯禮聘，不肯出仕，故謂之「不食周粟」，非謂諫伐而餓也。蓋伯夷清静寡欲，雖歸文王而亦韜晦無名，故周廷無伯夷之迹。使爲文王所知，則必有後車之載，而伯夷亦豈肯視文王爲惡人之朝，一無所建立哉？故知「善其辭命而至者」，武王之諸侯也。蓋其事在武王伐商之後矣，此伯夷所以爲成己成物之學，而行一不義，殺一不辜，則雖得天下不爲也。《史記》所傳，不過若後世一氣節士，然不可以爲知聖人矣。

處惡人

凡處惡人，但可不惡而嚴，無截然不與交談之理。如孟子爲卿於齊，出弔於滕，而王驩爲輔行；反齊、滕之路，未嘗與言行事。蓋王驩自矜才智，事事向前，有不容孟子指示而悉能辦集者，則聽其所爲以全交誼，雖不言可也，故曰：「夫既或治之矣，予何言哉？」「夫」，指王驩，非謂有司也。然所不言者，特使事耳，若尋常講論道理，豈得不言？至公行子有子之喪，而王驩以右師與齊之群臣奉君命往弔，人以驩有權勢，或進而與言，或就其位而與言，分明是媚竈氣象。孟子以君命往弔

之，禮不當歷位而言、踰階而揖也。故不與驩言，乃據一時弔禮而行耳，豈爲絶驩之故哉？朱子乃謂「王驩，孟子所不與言」，則似驩終不可與言者，絶人太深矣，將能免「疾之已甚」之亂乎？

說理會編卷之六終

說理會編卷之七

越季　本撰次
吴袁洪愈訂正

賢才一

人才所重在德

德與才本非二也，仁、義、禮、智存於心者爲性之德，其情可以爲善，而爲不善非才之罪，則才本德之用也。才有大小，由德之充否。德充則才大，德未充則才小，才豈外於德哉？司馬温公言「聰察强毅之謂才，正直中和之謂德」，「德勝才謂之君子，才勝德謂之小人」，此自其體用相離者而言耳，非合一之學也。既離體用，則不但才自爲才，非才之正，而德亦自爲德，非德之全矣。故論才者亦本於德而已。

古人用才，所重在德。孟子言「賢者在位，能者在職」，「賢」謂有德者，「能」謂有才者，然歸本於「貴德尊士」之一言，可見才不外於德也。自三公、九卿以至百執事，雖高下殊品，孰非有位之人，而「職」則有位者所任之事也。授之以職，則各因其才之大小耳。《書》稱九德、六德、三德，正言才之等差也。用才本德，雖小知大受，量各不同，然其忠君爲國，守己愛民，則上下一心也。百僚師師，各安其分，何嘗有賢智先人而求倖進者哉？惟此義不明，凡强毅果敢、機變開明者概以爲才，而不論其心術，則小人而無忌憚者皆得明揚，既無其德，則阿諛取容、娼嫉自利無所不至矣。孔子曰：「如有周公之才之美，使驕

且吝，其餘不足觀也已。」豈可外德而言才哉？自三代以下以才而居位者不少，然惟無德卒歸於小人之僨事而已。世之論才，率以言行硜硜者爲不足用，是盡欲人爲臯、夔、稷、契也。夫臯、夔、稷、契豈多見哉，故孔子以爲「才難」。其下，言行必於信果，無失德者，不害其爲士，雖不能通達事變，則廉者使之守藏，謹者使之守門，隨其才而器使之，大以成大，小以成小，德成而上，藝成而下，各有所成，斯已矣，豈必人人悉多能哉？一勺有源之水，猶愈於數頃無源之水，無源之水雖多亦以奚爲？

才與德，自其合一者言，則德，大德也；才，小德也。小德之川流，本大德之敦化，故君子之學先立乎其大者，小德或有不知不能，豈害其爲大邪？堯，曰「大哉」，其德如天，未必盡知盡能也。至舜，曰「君哉」，則明於庶物，比堯爲精，精固從大出也，聖人豈有異德哉？但大者渾淪，而於節常畧；小者細微，而於事常詳，其所造則然耳。若論所遇，則朴世宜畧，漓世宜詳；君道宜畧，臣道宜詳。《易》言大人「文炳」，君子「文蔚」。「炳」者，疏朗之意；「蔚」者，茂密之名，意可見矣。故以畧當畧，以詳當詳，施之各得其宜，豈非相濟之道乎？後世之學，惟從小者講求，而於大者不能合一，所以小道雖有可觀，而致遠則泥。故孔子曰：「君子不可小知，而可大受也；小人不可大受，而可小知也。」其許仲弓之「簡」，則以「南面」；而子貢之「多學」，則但以「器」稱之。曾子爲孟敬子言君子所貴之道三，而曰「籩豆之事，則有司存」，此可見君子之學所務者大矣。所務者大，即是大才；所務者小，即是小才，而才之大小分焉。先師嘗言：才畧、謀畧、

方畧、經畧，古人皆謂之畧。畧則簡而不煩，可勝大事，因畧致詳，隨時精進而已，何難之有？若務於詳，鮮有能畧者。蓋不患不能詳，而患不能畧也。然則大才當於立大本中求之。

才與德相因。自本體言之，德未有不顯於用者，所謂良能也。但氣禀有拘，則才亦各因其質之所近，一才一藝各有所長，非癡迷之甚未有全然無用者也。然養才惟在乎成德，充實而有光輝，則才之所發越也，至於化，則聖人矣。舜有臣五人而天下治，武王有亂臣十人，此聖人之才也，然世亦不多生。唐虞之際，堯舜二聖人之所交會而止於五人，至周始加多焉，至有十人，亦累朝所蓄之正氣也。故孔子曰：「唐虞之際，於斯爲盛。」言自唐虞交會之後，至周乃盛，然猶有一婦人，而實止九人。此孔子所以爲「才難」也。此等人才得一人焉，則雖止一靡，亦足以興夏，一伊尹，亦足以興商，况至五人、十人乎？蓋其德足以容衆，其明足以知人，舉其所知以及人之所知，凡一材一藝因德而成者皆爲所用，無有遺賢，此天下之所以治也。雖如孔子生當衰世而志不得行，則亦興起善類，養成人材，其光輝亦自發越，何必用世然後爲才哉？自周以來亦惟孔子一人而已，則其餘不皆如孔子可知矣，而謂才可輕乎？「才難」之言蓋有由矣。

朱子謂：「管仲之德不勝其才，子産之才不勝其德，然於聖人之學則概乎未有聞也。」夫既不聞聖人之學，不知所謂才、德者何所指耶？輔漢卿發明其意，以爲二子才、德，「以資質言，故其事業亦各隨其資以爲之，使其知聖賢大學之道，則子産之德當與顔、閔同科，而仲之才當與伊、吕並駕矣」。是二子之才、德蓋指天資而言

也，然才、德豈可分而爲二哉？二子皆霸者之佐也，霸者假仁不可以言德。但自天資言，其才猶近正耳。管仲才氣本大，又籍齊富强之勢，其威權足以發揮，故益見其才之優。子産才氣本小，又處鄭衰弱之時，其力量不能展布，故益見其才之劣。豈可緣此遂謂其與德相爲勝負耶？

養才所以成德

世嘗言人才難得，當愛惜之，此爲養德言也。人雖未嘗有德，而其根氣本善，雖或陷於不善，而猶知改過。君子以善養人，而「有教無類」，庸忍遂加棄絶乎？所謂愛惜人才，指此類也。否則其人不足以言善，當自有進賢退不肖之法，豈宜使憸人得以亂正哉？

亂世人才與平時不同，民無恒産因無恒心，至於放僻邪侈者益多有之，然其間豈無英士？故用人者必須延攬，庶不羈之才得以拔出，如英布起於群盗，陳平起於亡命。彼遇能詘群策群力之主，亦自折服，故漢世皆能賴以成功。古之君子以善養人，有教無類，所以人皆成德，要其所就不但如平、布而已，夫豈可有棄物之心哉？惟下愚不移，則雖聖人與居亦不能化而入耳。故帝堯之於共、兜，初亦未嘗不容養也，如其不可移何？則卒至於流放而已矣。教之不改而後誅之，人亦何憾焉？

去取人才當視治亂以爲重輕

亂世人□習惡成俗，❶爲惡之勢重，養

❶「□」，原漫漶不清，據上下文義，疑爲「材」字。

其善則足以移惡，故取□貴恕。❶治世人材習善成風，爲善之勢重，引其惡則□□害善，❷故去惡貴嚴。此亦陰陽消長之幾，復、姤之道也。然小善未可遽信，小惡未可遽疑，觀其善惡根本之所歸，而消長斷焉。

人才進退與陰陽消長理同

人才進退，即是《易》十二辟卦陰陽消長之理，如復一陽初生，當安静以養之，不可求之太速；二陽浸長，則當順其欲而容保之，乃以上臨下之道也。如此則能使之感悦，故曰「咸臨」。咸者，感也。泰則三陽在内，君子道長，善類情通，而可以有爲，未語乎治功之盛也。大壯四陽已進，而二陰勢退，以我之壯乘其退勢而去之，則爲力甚易，故曰「藩决不羸」。然陰猶有黨，故須决去。若夫五陽黨盛，則一陰之在上者勢亦孤矣。决於自治，勿有退心，則彼一陰者不久而自化，豈待與之力争哉？所謂「告自邑，不利即戎」也。若復力争，使無可容之地，則疾之已甚。人懷抗心，將不轉起「履霜堅冰」之禍乎？故柔乘五剛而謂之「揚于王庭」，言一陰未盡，猶揚揚然在上，非謂可以暴揚其罪也，暴揚其罪則失於「即戎」矣。陰進則爲姤，然五陽在上，猶未遂退，故陰爲遇陽，言其依陽而善也。但陽極而退，則恐不足以制陰，故有「羸豕」之戒，猶坤初六之言「履霜」也。遯而四陽在上，陽猶盛也，但二陰浸長，其勢漸進，故當沉晦以處之，不露形迹，使小人潛消默化而不知所爲，故謂之「遯」。而九二之《象》曰：「執之，用黄牛之

❶「□」，原漫漶不清，據上下文義，疑爲「善」字。
❷「□□」，原漫漶不清，據上下文義，疑爲「足以」二字。

革，莫之勝脱。」蓋「黄牛」得中之象也，「小人革面」而得其本心之正，使之欲脱不能，此處「遯」之道，非謂當「遯」之初即宜遠去，而以後去爲「遯尾」之厲也。如此説「遯」，則鳥獸不可與同群，而當否隔之時又何以加邪？否三陰在内，君子道消，善類無可通矣。故有「儉德避難」而已。觀四陰在下而二陽在上，陰雖已盛，然在上二陽自爲黨與，而五之中正足以表正天下，則群陰又烏得而侮之？程子曰「治小人之道，正己爲先」，❶此之謂也。至於剥則五陰之上僅存一陽，陰進但知剥陽而已，惟六五以柔得中，雖剥而順，是陰之反於正而從陽也，故有「貫魚，以宫人寵」之象。而陽無可盡之理，極則能止，其所以統馭群陰者必有道焉。蓋「厚下安宅」乃其本心，初不問小人之欲「剥廬」也，所謂「萬方有罪，在予一人；予一人有罪，無爾萬方」者如此，❷故「得輿」而爲民所載。陰雖終不可用，然柔中之德不可盡以小人爲無良也。由此觀之，天下無不可爲之時，無不可化之人，惟在陽剛能自爲主耳，小人之進又何患焉？苟非化惡而爲善，則安保其不「剥廬」哉？

舉賢不用私智

聖人告仲弓：爲宰以舉賢才。仲弓曰：「焉知賢才而舉之？」❸子曰：「舉爾所知。爾所不知，人其舍諸。」程子曰：「便見仲弓與聖人用心之大小，推此義，則一心可以興邦，一心可以喪邦，只在公私之間爾。」夫仲弓之言何以便至喪邦？蓋欲人

❶「治」，《伊川易傳》作「防」。
❷「無」下，《尚書・湯誥》有「以」字。
❸「賢」，原誤作「舉」，據《論語・子路》改。

人皆由己知，是欲成一己之私也，如此便有許多疑忌，不能與天下公共，其何以使人相忘於道化哉？ 聖人之言却是王者皞皞氣象，即人之心悦誠服，可以見興邦之效矣，而人安可用私知哉？

聖人告樊遲：「舉直錯諸枉。」分別善惡本屬於知，然所舉之直則仁者也。能使枉者直，則化不仁而爲仁矣。聖人之言是以仁上起念，故枉者能直，若樊遲則從知上起念，謂既有分別善惡之心，則不善者疑於見棄。意其無以激昂，故復問於子夏，及子夏告以舜舉皋陶，湯舉伊尹，而不仁者遠，然後知夫子之意主於仁也，而樊遲之見不及此矣。只仁、知之間亦遂有大小、公私之異，然則人其可不以善養人哉！

求賢當因言考實

圖治以求賢爲急，自聖學不明，人無實行，雖求之鄉舉、里選，亦有不得真才者，故後世以禮羅天下之士，恒因言以求其心。文章，言之精者也。科舉取士視文章以爲高下，雖非古法，然唐虞「敷奏以言」之意，亦謂舍言無以知人也。聽其言也而又稽其實行，則有「明試以功」之政焉。徒取其言而不試其實，則人得以容其僞矣。故聽言信行，雖孔子猶不能不失之宰予，而況於他人乎？

說理會編卷之七終

說理會編卷之八

越季　本撰次
吴袁洪愈訂正

政治一

心政一

政也者，所以通乎民情也。民心之所順，天意之所歸也。故虞、夏、商、周之書，言政必驗於天命、人心。政豈可以僞爲哉？

心也者，通乎萬物者也，其理具於己則爲性。性，生理也。生則以愛物爲心，所謂「不忍人之心」也。愛之所行則爲道，道未有不及人者，故親必行於父子，義必行於君臣，别必行於夫婦，序必行於長幼，信必行於朋友，以其與物相通也。故道謂之「達道」，苟不及人則心有所間隔，不可以爲達矣。蓋不忍之心，爲及人言也，而於己則當忍。忍於己者，不私其所欲也，故君子之爲道，「己所不欲，勿施於人」而已矣。中間事事物物處之各當，即是政也。故「不忍人」之「忍」，忍人也。「必有忍其乃有濟」，與「動心忍性」之「忍」，忍己也。忍己則可，忍人則不可；不忍己則欲肆矣，不忍人則理行矣。惟忍己然後能不忍人也，故人有怵惕、惻隱之端，而不能擴充者，不忍己故也。

「不忍人之心」人皆有之，但知而不能行者多耳。如人之於老，孰不知所老之？於幼，孰不知所幼之？此「不忍人之心」也。當一念發時，即爲私欲所遏，所以不能擴充以盡其量，故必有「不忍人之政」而

後良心得以發達。政也者，良心之見於行事之實者也。如欲老老，則必有老老之實事；欲幼幼，則必有幼幼之實事，皆政也。政不待推之天下而後爲行，家庭之間行之必盡其實，《論語》所謂孝友「施于有政，是亦爲政」也。「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，隨其所至，運此而已。故政者行之實，徒有其心則知而不行，何足以致成功之「一」哉。

政不責人

凡言政者，皆謂正己也。孔子告季康子曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」又曰：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」所謂「正人」者，亦惟「正身」而俟人自化耳。故「道之以德」，正身也，則人固有感發而興起者矣。其或天資淺薄而不易感發者，則以禮一之。禮者，天理之節文，處之曲盡其情，故曰「齊之以禮」，則禮亦德之精密處耳。如《大學》論「平天下」，曰「上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍」，是「道之以德」也。又曰「是以君子有絜矩之道」，而道不外乎與民同好惡，是「齊之以禮」也。德禮，即明德也，而道之、齊之，所以親民也，故「愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬。其身正而天下歸之」，此豈假於條教號令以求人之正哉？觀舜盡事親之道，而瞽瞍底豫，但以善薰蒸而待其自反，又何嘗正於瞽瞍？如其正之，則爲格姦矣，而豈聖人責己之心哉？《中庸》論學所以必言脩道之教者，以人化驗己德也。人有未化則教有未成，反求諸己而已。脩道者，脩道於己以立化人之本，此所謂教也。朱子平日論

政，惟以「正人之不正」爲説，因以脩道爲脩人之道，而假禮樂、刑政以爲治具。夫禮樂、刑政，以德行之則固德也，若專以防民，是求之於人也，非聖人以身立教之本意矣。且如征討，所以正人，此刑政之大者，然必諭以文告，開其自新，教之不改而後誅之。又序成而不至，於是始有攻伐之兵，則禮樂亦行乎刑政之中，未嘗不待教命而即誅也。如湯之於葛，啓之以祀先之孝，而遺之牛羊以供其犧牲，爲之耕以供其粢盛，及葛伯不悛，又殺餽餉之童子，是被害者望湯來蘇，惟恐後我，是其正也。因人之各欲正己也，故不戰而人自服，此雖征伐，然不得已，而爲民除害，亦德之所以濟不及也，知此則知政矣。

治天下不可無法度，自古已然，況於後世？不謹三尺則下無法守，小人之犯刑者多矣。先王議事以制，不爲刑辟，以其時淳龐，故治猶疏濶。及其衰也，民僞日滋，物情多變，德禮有所不能齊，而議事者亦或無制，則刑書有不得不作焉。蘇子嘗言「讀書萬卷不讀律，致君堯舜終無術」，亦未可盡以爲刑名家之説也。夫致君堯舜雖本於德，而律則所以濟德之不及，蓋亦識時宜者矣。如舜以「庶頑讒説」教之不改，而欲威之；禹則欲其弛鞭朴之威，而專以德化，是不欲用刑也。然禹功既叙，而又有「頑不即功」如苗民者，豈刑法之所可廢哉？此舜所以有待於皋陶之明象刑也。舜之好生本與禹同，而更相講論以酌時宜，蓋用刑有不得已者焉。惟用刑之中而以德爲本，則即是道揆耳。

《大學》「親民」，程子以爲「親當作新」。而先師但從古本「親」字，正謂「新」字有使人從化之意，是正人也，不若「親」字之本於德耳。朱子釋「明明德於天下」，

以爲「使天下之人皆有以明其明德」，是使人從化之政也，而天下「明德」之「明」不在我矣。

小民之不得所者，必有怨，怨則必有非毁之言。然「百姓有過，在予一人」，「怨汝、詈汝，皇自敬德」。譬之射然，失諸正鵠，反求諸其身，豈可以尤人哉？故孟子曰：「不得而非其上者，非也；爲人上而不與民同樂者，亦非也。與民同樂可以王矣」。又曰：「行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。」在《易》之剥，陽之剥陰，如民之非上也，然其心本欲得君之愛，如陰之順陽也。故當六五之位，原其中順之心，而發「貫魚，以宫人寵，无不利」之義。聖人知其然也，故於上九又發「碩果不食」之義。蓋陰雖蔑貞，而在上者一念之仁未嘗有息，順民之欲，而以「厚下安宅」，則君子之所以「得輿」也。不然則防民之口甚於防川，怨詈日益，甚而卒不可解矣。

教養一道

教、養一道也，上天立君治民以復其性，則主乎教焉。唐虞司徒之官，本以養民也，而命契爲之，則曰：「百姓不親，五品不遜。敬敷五教，在寬。」伊尹欲使其君爲堯舜之君，則曰：「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。」此立君之本意也。然言教者恒以「養先」與「教之」掌於司徒，其義一也，豈非以衣食足而後教化可行乎？苟無恒産，因無恒心，欲驅民之從善難矣。世固有德性深厚、無所待於養而興者，所謂「無恒産而有恒心，惟士爲能」也。若夫凡民，則淺薄矣。其心雖未嘗不興，而所養不能自遂，則幾乎息矣。

故養也者，所以成乎其教也。然民肯於恒産上治生，則非恒心先開者不能也。此見恒心乃人所固有之善，而聖人之教始終只是成此心耳。

鄉約書院之教

《藍田吕氏鄉約》最爲善俗之良法，然亦後世比閭族黨之法廢，而民間自爲此制耳。使如漢時三老主教化，則今之里老固其遺意也，何必别爲鄉約哉？書院之建亦然。既有庠序、學校，何事於書院？書院者，亦庠序教衰，而民間私聚其徒以講學之處也。有司之禮既失，則不得不求之於野矣。世有併鄉約、書院而盡廢者，得非隋李德林欲廢鄉正、鄭然明欲毁鄉校之意與？

爲政宜先省刑節用與民同好惡

爲政者，均田里，改制度，皆所難爲。何則？愚自用，賤自專，民皆不信從也。民不信從則亦仍舊，去其弊之太甚而已。惟有省刑、節用而與民同好惡，是則可爲也。王道以得民心爲本，何必好爲苟難哉？孟子告梁惠王，欲其行王政也，然必先「不違農時」、「數罟不入污池」、「斧斤以時入山林」，惟順其所欲，使有養生喪死之資，然後及於制民之産，則施爲固有序矣。雖堯舜治天下，其初亦只如此。但其愛民之心無窮，必至於「平則三壤」、[1]「敬敷五教」而後盡耳。漢之文、景，恭儉愛民，至於富庶，亦不可謂不知王道之始也，惟以

[1] 「平」，《尚書・禹貢》作「咸」。

其非「親民」之實學，而治效止於如此，則不可以語至誠之功用耳。然則爲治之初，固當以恭儉爲先務矣。

制用宜有節

古人取民只是什而取一，重則民不堪，輕則用不足，故謂之中正之道，所以制用不得不量入爲出。後世不知仁義之政當先節用，則惟因出制入，而百姓不足，君孰與足，後將何繼邪？不但治國當如此，治家亦然。《温公家儀》及《梭山家制》皆言制用之節有益於儉德，不可不躬行也。

稱貸爲養民切務

古者政務養民，田以井授，常有贏餘以備歲歉。及周之衰，政仍夏弊，變助法而爲貢，校常數以取盈，於是凶年力不足之家復有稱貸者矣。稱貸非聖人意也，政不足以養民，而民始自相通融以爲養耳。然因民之所利而利之，是亦惠而不費之道也。竊疑當時稱貸亦宜有制，故貸百月三之息自漢已然，至於今不改，豈亦衰周之遺法歟？不然則强者必加虐於困窮，弱者必見侵於頑悍，民情日僞，訟牒繁興，勢所必至也。頃歲以來災傷，地方有司嘗發廪以賑乏，然而卒無救於餓莩者，豈專以細民無常業而閭閻乏餘蓄哉？亦以議救荒者期於賑濟而已。然以費爲惠，所濟幾何？而况隱覈失真，利歸豪猾，重可惜也。今井地不可得而均矣，富室或連千頃之田，而貧民僅藉一身之力，贏常在富，乏常在貧，貧民所資以養者不有在於富室乎？不惟民資以養，而公家不時之需亦有賴焉。君子廣德心以平政體，其於好惡

豈宜先有抑富之心哉？故常勸富室以通財，而陵弱賊仁者必罰；責貧民以盡力，而惰肢犯義者必誅，時其豐凶，節其緩急，無所偏也。漢儀：刺史行郡國，首問强宗豪右，爲其陵弱也。如有出己之財濟人之急，而小人乃反以怨報之，飾奸搆訟，古所謂刑戮之民也。而或者聽之嫌附豪强，因避形迹，致加羅織之罪以長奸頑之欺，是教之失信棄義，而争民施奪，富者誰樂於施邪？富者不施，則貧民坐斃，其於治體所係不小也。孟子曰：「聖人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？」是其政欲使民富也。富藏於民，化行於俗，則上者可以通糴，下者可以稱貸，因民之利而無所費焉，荒年饑歲何憂於賑救之無策哉？

救荒之法

救荒無善策，果如古者三年耕餘一年之食，九年耕餘三年之食，則發廪以賑貸可也。不如是而爲君倉廪實、府庫充，未免斂之於民，此孟子之所謂「民賊」也。然發廪賑貸亦是分人以財之惠，非惠而不費者也，惟藏富於民乃爲上策。故有子曰：「百姓足，君孰與不足？」此豈迂濶之言哉？民間菽粟如水火，則可以自相通融，不資於官矣。譬之水泉，勢必潤下，溢於此則流於彼，溢於彼則流於此，不遏其流則隨處充滿，何勞人力哉。是以齊桓公之明禁必曰「無遏糴」，而晉饑秦輸之粟，秦饑晉閉之糴，君子以之論曲直也。遏糴之事，覇者且不爲，而况以德行仁者乎？世之淺見者，鄰國凶荒，米價高貴，則遏糴自

私，不令出境。夫鄰國之民皆吾同胞也，獨可視其饑而死乎？彼不資於成熟之地，則無所仰給，勢必侵奪我矣，我亦安能專有其富哉？假如己當荒歲，而人亦閉之，我將何賴焉？且平時穀賤傷農，偶遭穀貴，使之出糶亦足以利民。民知所利，則凶荒之年亦必有通販以濟之者，亦不患於民之饑以死也，其利豈不博哉？故有天下之志者，當知王者有分土，無分民，務開通糴之門，而深嚴遏糴之禁，斯可耳。

予所歷仕之處多遇救荒，在建寧則發廩以平糴，在弋陽則發廩以賑濟，此則所蓄有限，久亦無以繼之。在揭陽則招商通糴，在辰州則誘商販穀，皆不限其價，此則庶幾惠而不費矣，然貧民亦無由得糴也。在吉安值安福之饑，則議借官銀數千兩給大户爲糴本，使之通販，而不問其利之所得，其後但收其原價而已，此亦通融之一術也，但議未行而官即遷矣。此外再無善術，惟有民間自相稱貸，官不勞而民可贍，然亦須使民有菽粟如水火也，此爲政者所宜留意焉。

治水之法

禹時河道從大伾過洚水，其下播爲九河入海，是爲北河。大伾在黎陽縣大河垂北之地，黎陽今大名府濬縣也。北已湮塞二百餘里，則爲隋永濟渠。永濟渠在今開州西北九十里，即衛河所經也。元時水運自南達于中灤，而逾至淇門。中灤蓋近大伾之地，而淇門當亦入永濟渠處也，從此北下則爲洚水矣。自秦始皇伐魏引黄河水、決滎澤以灌粱城，由是河從南出，是爲汴河，經泗下流合淮以入于海，此北河之所以漸塞，而酸棗、瓠子之間所以常決也。

酈道元以爲「禹塞淫水，於滎陽下引河東南以通淮、泗。濟水分河東南流」，則誤認爲禹功，而不知爲秦事矣。夫大伾以北中灤、淇門之間，禹河故道所在，開濬不過二百餘里，人力似亦可施，但河復北流，則汴渠必竭。何則？滎水決澤故也。梁無巨浸，所恃者滎澤之瀦耳。瀦必有隄以畜水，滎本濟水之所溢，未瀦則爲陂，既瀦則爲澤。《周禮》「豫州其浸波溠」，蓋即此耳。孔氏以滎、波爲一水，其説是也。滎澤既決，則不惟舟楫難通，❶而灌溉亦無所賴，此其害豈小小哉？欲復禹蹟，宜圖瀦滎，如難用力，則順今水勢先濬下流，隨時制宜，不必盡求復古，亦可也。然後世治水所以迄不能比於禹蹟者，蓋亦有由。以戰國時言之，齊與趙、魏之間，黄河入海之道也。齊在河東作隄，距水二十五里；趙、魏在河西亦作隄，距水二十五里。兩隄相去五十里，水勢有所遊盪，而戰國未隄之前，水道廣者當又不止五十里而已。

古者治民，惟急先務，上下勤恤，同堂聚精，不分心於所不急之事，而拳拳以不得人爲憂。得人以任之，使得展布四體，竭誠效勤，工雖久役，民不知勞，此成功之所以克告也。秦漢之間，水至而去，填淤肥美，民耕田之，或久無害，稍築室宅，遂成聚落。大水時至，漂没則更起隄防以自救，稍去其城郭，排水澤而居之，湛溺自其宜也。由是隄防陿者去水數百步，遠者數里，稍欲治之則敗壞城郭、田廬、塚墓以萬數，百姓怨恨，此賈讓言於哀帝所謂「與水争咫尺之地」也，殊不知去室廬，毁山陵，決隄岸，徙民而振業之，此皆人功所造，禹亦豈能舍此法哉？至於後世，則自利者

❶「楫」，原誤作「揖」，據文義改。

多，信道者少，有可通流，輒爲勢阻怨，亦難於任矣。況今河出汴渠，蹟非禹舊，兩涯之間豈復有五十里者乎？要亦僅如賈讓，陋者去水數百步，遠者數里云耳，其下流壅塞宜矣。世之治水者豈不知下流之先濬哉？顧遊盪之區不寬，則奔騰之勢必迅。疏濬未深，汙填已至；偶乘新漲，盡廢前勞。兼以才力易窮，工程難繼，功惟專責，莫知大役之艱；人各異圖，終鮮同心之助。當斯時也，民勞多怨，物論有稽，求免於罪且不可得，而況於望有成功乎？夫天下無難爲之事，而有難爲之時，使人人知當務之爲急，而當事者又能悦以使民，尚何患事之難爲哉？不然而欲隨世以就功名，則亦徒有勞民傷財而已。

江、淮、河、濟各出一源，而能獨達于海，故謂之四瀆。禹順其獨達之性而治之，不使相混，蓋有深意存焉。四瀆皆水之大者，而河之發源尤遠，其大尤非他瀆比。曹、濮之間，水所常決之處，九河之外於此又通一渠，則順流東下，亦足以殺河勢。然但使之從大伾而北者，誠以曹、濮之間濟水所滙，二瀆合流則濟北、濟南之地將不勝其汎濫矣。汴梁以下亦然。觀秦決滎澤灌梁，而引河南注，下入泗流以通于淮，滎亦濟所分也。三瀆相合，勢必難容，陳、鄭、徐、邳之區常不免於水患，其以此歟？《禹貢》言淮入于海，孟子乃言「排淮、泗而注之江」，先儒以爲記者之誤，非也。蓋當時淮有三洲，南與江通，則與泗水排注于江，此當江之下流與海會處，而三洲又淮之支流，非若大瀆入海者之直達也，故淮入于江而不爲患耳。禹之治水，其慮豈不遠哉？

禹之治水，水之道也，疏、瀹、決、排是也。河流甚大，而水且多沙，下流圩填則

上流汎溢，故分爲九派，雖有圩，沙必不盡塞，且易通滯，水始有歸。疏，分也，此治河之道宜疏也。濟水性重，而其行悍疾，自發源以至于河，則絶河而南，或伏或見，東北會于汶以入于海。汶在齊魯之地，其間有泉從地中湧出者甚多，而皆會于汶，即濟水也。漯亦濟之别派也，此當通其泉眼，故曰瀹。瀹，通也，如管籥之通其竅也，此治濟、漯之道宜瀹也。漢水入江，汝水入淮，而亦從淮分流，南注入江以達于海。汝、漢上流皆有壅塞。決，闕也，開闕以去其壅塞也，此治汝、漢之道宜決也。惟此三者皆濬導之意，恐水道之有壅也。惟淮、泗之治則隄障之。蓋淮有三洲，其地與江相近，不當淮瀆之衝，可以田耕，民必聚廬成業。所慮者，泗水入淮分流，至此時或有漂没爾，則排而去之，以注于江，前所謂汝水入淮而注江者亦同此派，三流合而水勢盛矣。排，爲隄以防水也，此治淮、泗之道宜排也，蓋與曲防以病鄰國者不同矣。又泗惟一源，秦漢以上河與濟、汶尚未相通，水過泉微，其流易竭，何以資灌溉、利轉輸乎？意必古者已爲斗門，以時畜洩，豈宜立待其涸哉？今泗之上流首受濟、汶，下復受河，三流同渠，猶苦水盡，則在古可知矣。然則泗上之有閘，當不自近代始也。併記于此，以備參考云。

兵要

孟子曰：「天時不如地利，地利不如人和。」兵要盡於此矣。後世多以智力相尚，遇勝己者則爲所屈矣，故智力有時而窮。尚智力則有假於天時，以一人之疑；有假於地利，以壯人之怯，凡以無「人和」可恃也。「人和」者用兵之所必不可失也，故戰

得「人和」，戰則必勝；守得「人和」，守則必堅；遷國得「人和」，遷則從者如市。順其所欲，違其所惡，則感人者深，此得「人和」之本也。平時不能固結人心，而倉卒欲用之，則絶甘分少，與士卒同甘苦，雖非厚澤至仁，亦庶幾有所感激耳。不然則人心渙然離矣，烏能得其死力哉！

武王曰：「受有臣億兆，惟億兆心；予有臣三千，惟一心。」[1]以得人心之和言也。故人心和則如身之使臂，臂之使指，法制曲防無不周密，此不可勝之形也。人心不和則如枝之離幹，幹之離根，部分指示無不疏遺，此可勝之形也。至於臨陣之時，我兵則當置之死地以堅其效死之心，敵兵則當置之生地以開其求生之路。在我者效死，則奮力者先而其氣厲，此其所以必勝也。在彼者求生，則脅從者散而其氣分，此其所以易敗也。勝敗之機歸於人心而已矣。

孫武子曰：「用兵之法，全國爲上，破國次之；全軍爲上，破軍次之。」「是故百戰百勝，非善之善者也；不戰而屈人之兵，善之善者也。故上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。攻城之法爲不得已。脩櫓轒轀，具器械，三月而後成。距堙，又三月而後已。將不勝其忿而蟻附之，殺士卒三分之一而城不拔者，此攻之災也。故善用兵者，屈人之兵而非戰也，拔人之城而非攻也，毁人之國而非久也，必以全争於天下，故兵不頓而利可全，此謀攻之法也。故用兵之法，十則圍之，五則攻之，倍則分之，敵則能戰之，少則能守之，不若則能避之，故小敵之堅大敵之擒也。」觀此數言，則武子之説蓋本聖人重愛民命之意，所貴

[1] 「億兆」，《尚書·泰誓上》均作「億萬」。

格人之心而不在於力争，雖曰「謀攻」而實在於「止攻」也。伐謀者以德勝也，伐交者以智勝也，伐兵者以力勝也，攻城者以久勝也。德足以服人，則侵犯之謀無自而作，雖或有之亦即潛消，何待於用兵哉？此所謂「伐謀」也。以其不戰而屈人，故謂之上兵。德不足以服人，則人將侵犯，結援連兵與我爲敵。必須用間諜以離其黨與，開生路以招其脅從，則渠魁失助，易於成擒，此所謂「伐交」也。伐交用智，次於上兵，亦可以不戰而屈人者也。若兵形既成而伐之，則所恃者力。力强則勝，力弱則不勝。力而濟之以詐，則攻其無備，出其不意，多方以誤之而已。詐力不及而能勝者鮮矣，雖勝之則所愛子弟安保其殺傷之不多哉？至於攻城，則敵以其守，我以其攻；敵以其佚，我以其勞，曠日持久，尤非用兵之利也，故非不得已不可以攻城。自「伐兵」以至「攻城」，雖百戰百勝豈足爲盡善哉？十則圍，五則攻，倍則分，敵則能戰，少則能守，不若則能避，此强弱之形也，所計在力矣，故曰「小敵之堅大敵之擒也」。然大敵亦豈能期於常勝哉？兵猶火也，勿戢將自焚也。百戰百勝而不知弭兵之術，禍將何時已邪？故兵威不振，則敵有玩心，未易柔服也。兵威既振，殺伐已張，於人無盡夷之理。苟不以德招徠，綏其餘黨，則自新無由，人懷必死，安保其無後災乎？在《易》夬之《彖》曰：「揚于王庭，孚號，有厲，告自邑，不利即戎，利有攸往。」夫「揚于王庭，柔乘五剛」，謂雖五剛陽盛，君子道隆，而一陰未盡，猶揚揚然在上，如小人之在王庭也。則當孚號自厲，戒備不忘，不必窮兵過治，使無所容，故曰「告自邑，不利即戎」。夫然後「剛長乃終」，故曰「利有攸往」也。孔子《彖傳》明

言其義，而説《易》者乃以「揚于王庭」誤解「正名其罪，顯揚於朝」，此豈「不利即戎」之意哉？夫德至於五陽之盛，則德威已足威人。惟在我者始終一德，無有二心，則不久而人自化耳，此何煩人力哉？否則三驅不寬前禽之失，而履霜轉起堅冰之漸，將有勞心殫力，老師匱糧而不可解者矣。孟子曰「善戰者服上刑」，其謂此歟。

後世用兵止是力争，力争而不用詐謀則以力角力，取勝爲難；雖或勝之，而弟子之輿尸必衆，此仁者之所所不忍也。故攻其無備，出其不意，多方以誤之，力争者之要法也。夫詭道，非聖人之所尚，然不能弭亂於未萌，釀成其勢至於不得已，則急於救人者必有仁術，故詭道不可盡廢焉，否則宋襄之仁義鮮不敗矣。

兵法以仁爲主，而以嚴行之。非仁則人心離，非嚴則人心玩，皆取敗之道也。嚴與仁，禮樂之別名也，而謂行兵者不本於「中和」之德可乎？

當天下國家多事，而欲以兵威靖難，未有不先於内治者。夏少康、周宣王尚矣。自後如管仲相齊桓公，脩内政者二十五年而始能攘强楚。百里奚相秦穆公，脩内政者二十六年而始能霸西戎。樂毅相燕昭王，脩内政者二十八年而始能報齊怨。惟晉文、悼公仍累世基業，故能一旦而成霸功。其起自匹夫，不借尺土而即成帝業如漢高祖者，蓋緣秦惡已稔，天下有「時日曷喪」之心，故義兵一舉而遂王關中。然必燒絶棧道，惟善養民，而後天下始定。不脩内治，不順民心，而欲治戰具、備糗糧，以除大患，危道也，其不亡者幸耳。

諸葛亮木牛流馬止是製法精巧，機活易行，然亦必須有人牽挽方可節其進止。

其在平地，一牽或可數步。《魏氏春秋》云「人行六尺，牛行四步。載一歲糧，日行二十里，而人不大勞」是也。流馬當亦如之。若遇登高，豈能自上？當其下行，其勢必順，苟後無挽者，安保其不傾？此實理也。蓋亮有巧思，故其製精絕耳。離婁之明，公輸子之巧，不以規矩不能成方員，苟能竭目力而以規矩繼之，則雖衆人亦所能爲矣。以其藝入神，則謂之神可也，天下豈真有神輸鬼運之術哉？

世之言練兵者，不過習馳、射、擊、刺之技，坐、作、進、退之方而已，此其末也，然亦非難事。譬之學烏獲之舉百鈞，其初豈能勝此任哉？由十斤而試之，以漸進於百；由百斤而試之，以漸進於千，但要工夫不息，則烏獲之任自此而舉矣。孔子曰：「以不教民戰，是謂棄之。」又曰：「善人教民七年，亦可以即戎矣。」教民者，教之以孝弟而已。善人德性用事，能以孝弟率人，至於七年，民皆知義，故可以即戎也。苟無孝弟之心，則必遺親、後君，當其危難其不至於棄長上而不顧者幾希，武藝雖高，將安用之？故孟子曰：「君行仁政，則民親其上，❶死其長矣。」又曰「壯者以暇日脩其孝弟忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦、楚之堅甲利兵矣」。云「制梃」，則不待甲兵堅利也；以「孝弟」而即能撻秦、楚，則不待武藝精強也，然則「孝弟」豈非教兵者之所當重哉？以孝弟之心而益精武藝，則尤善耳。否則寧無武藝，不可無孝弟，此「去兵」不可「去信」之意也。

制兵之法，多言「八陣」，此以其無常名而言耳。蓋地形有廣狹、短長、橫斜、曲

❶「則」，《孟子·梁惠王下》作「斯」。

直，隨兵多寡而分布之，其勢不得不異。韓信所謂「多多益辨」而「分數明」者，正指此耳。然大要取於首尾之相應，如孫子所謂「善用兵者，譬之常山之蛇，擊其首則尾應，擊其尾則首應，擊其中則首尾俱應」，然首尾之應，正見人心之同。武王有三千人惟一心，則其臨敵布陣之時豈忍棄而不顧哉？故論「八陣」者，不必拘於天地、風雲、鳥蛇、龍虎之名，而貴於前後、左右、彼此不相遺之實，但隨人多寡以爲什伍，部分聯屬必使如子弟之衛父兄，手足之捍頭目，豈非先爲不可勝之兵乎？

兵，凶器；戰，危事，聖人不得已而用之，雖用之必計萬全焉，豈可因貪忿興兵，而以所不愛及其所愛哉？「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」，雖百戰百勝猶服上刑，而況未必盡勝乎？聖人所以慎戰，爲計萬全耳，然臨敵而始慎之則晚矣，亦其所不得已也。是以君子之息爭也，不在於徵辭請罪之日，而在於脩好睦鄰之初。是故「善爲國者不師，善師者不陳，善陳者不戰」。昔衛靈公問陳於孔子，告以「俎豆之事則嘗聞之，軍旅之事未之學也」，正謂諸侯交鄰則有宴饗之禮，陳俎豆焉可以不至於陳也。其後，孟子發明此義，而告齊宣王之問交鄰，則曰「惟仁者爲能以大事小，故湯事葛，文王事昆夷。惟知者爲能以小事大，故太王事熏鬻，句踐事吴」，此則所謂俎豆之事也。聖賢當衰周擾攘之世，所論止於如此，未嘗遷就世俗功利之見，以爲遠怨之方惟在於脩睦耳。後世以功利爲念，故焦頭爛額者率得上功，而曲突徙薪者無恩澤焉。殊不知殃民害物者，皆此輩爲之也。「今之所謂能臣，❶古之所謂民賊」，

❶「能」，《孟子·告子下》作「良」。

豈虛言哉？

古者尚文不尚武，故言治者惟以德先。殷王太戊嚴恭寅畏，不敢荒寧，謂之中宗。武丁發言雍和，不敢荒寧，謂之高宗。以其有聖人之德，可以追配成湯，故皆稱「宗」，此其所尚在德也。魯武公者伯禽之玄孫也，當時嘗有武功，初亦不以此立廟，可見先王時不以武爲重矣。至成公六年，季孫行父戰鞌有功，以武功歸美成公，追論武公之功，而特立武宮。蓋行父不引君當道，而導之以好武也，豈非古之所謂「民賊」與？「由今之道無變今之俗，雖與之天下不能一朝居」，可不戒哉！

車戰法

《左傳》於昭公元年「晉荀吴帥師敗狄於大鹵」之下，載「崇卒」、「毁車」之説，竊意此未必自荀吴始，凡戰者大抵然也，況詐戰乎？且戰之所以用車者，居則以列營屯，行則以備衝突，夜則以待士卒寢處。故周公作《東山》之詩以勞歸士，而曰「敦彼獨宿，亦在車下」，此見出師之時士卒固宿於車中，不但列營屯、備衝突而已。武王之伐紂也，革車三百兩，虎賁三千人，每車止十人耳。古之車制，雖天子、元戎，每乘不過四馬，其廣不過六尺六寸，就以十人寢處，似亦難容，要必以其半巡警，而更番以宿也。故十人乘兵車一乘，而以逸待勞，此必古制。蓋王者之師，惟以問罪而無敵於天下，雖用戰車而實未嘗戰，故以車備戰，計萬全也。苟至於戰，則已事力爭，而輕剽便儇惟人爲利。觀牧野之師，武王渡孟津，陳商郊；而紂旅如林來會，前徒倒戈攻于後以北，則其時已用步卒矣。其後，司馬制車之法，每乘甲士三人，步卒

七十二人，亦臨陳應敵之分數耳。如此則但以車爲防，而不必乘車以戰矣，雖用以戰，如庾斯追子濯孺子，而抽矢扣輪亦止。御善射者一人於平原隨宜趨利，與田狩之「不失其馳，舍矢如破」義同，車中固不多置卒也。故以「卒」爲「步卒」，不然則七十二人者豈一車所能容哉？說者又謂兵車一乘七十五人之外，尚有二十五人將重車在後，而又豈知二十五人者亦非重車所能容哉？朱子乃據此說以釋「方叔南征，其車三千」之義，謂法當用三十萬衆，則以重車之三十五人并入兵車七十五人之數，❶共百人而爲一乘矣，又曷嘗論百人之何以容哉？宜乎自知其說之不通，而又自以爲未必實有此數也。竊意方叔人望所歸，奉命以聲荆罪，又當宣王盛時，玁狁方服，止用一車十人之法，已得三萬人，亦足以威蠻方矣。況越千里遠征，宜無重勞以先爲不可勝者，而果何必以三十萬衆奔走車塵下哉？夫車戰法未嘗亡也，人亡而法始亡耳。至於末世，益不逮古，馬不足用也。馬不足用，戰車雖不毁，亦何益乎？蓋驅車必資良馬，車無良馬而欲以當敵，則牽挽難前，轉移不捷，其不至於覆敗者幾希矣。然則毁車以崇卒，衰世之所必至也，豈必自荀吴始哉？

處大家大國之術

治國有二難事：内有大家制其權，外有大國制其命。然聖賢亦有處之之道：「爲政不難，不得罪於巨室。」其要歸於正身脩德以立標準，使之心服而已，此所以處大家也。「智者爲能以小事大」，其要歸

❶「三」，據上下文義，當爲「二」。

於貴德尊士以明政刑，使之畏威而已，此所以處大國也。不如是而欲假智力以相抗，鮮不敗矣。

火政

《左傳》載子産火政，止及遷徙、儆備、告禳之事，而臨時效用則皆未詳。嘗立救火法，必須平時設人分東西南北爲四班，各專一方。一有火警，即不待拘喚，各救其方。班立一人爲首，以奮不顧身、能鼓舞人者爲之，使之自糾其黨。拆屋以上高匠、木匠，扯拽以小甲，汲水以火夫，俱聽爲首者分屬稽查，或分廢書紙張以爲驗。救而得熄，量其方所救人家多寡以行賞。而爲首者賞必數倍於衆，多或至十兩，少亦不出一、二兩，則人始樂爲，不勞餘力也。推奸誤事者，重責之。巡捕等官惟率皂隷、機快，令各執木棍一根，禁人搬搶財物。但遇此等之人，衆即亂打，如軍法然，不可姑息也。其拆倒房屋，却許人搬取木植，以令地空可救。次日驗功，以所得之木給與之，仍另議賞。附近人應救者，亦驗其木爲功，不加賞。不救而無木者，則罰之以爲賞資。每以語諸有司，漫不加意，率以爲迂談也。奔走火場，迄無善術，惜哉！

說理會編卷之八終

說理會編卷之九

越　季　本撰次
吴　袁洪愈訂正

帝　王

二帝唐堯虞舜 附伏羲、神農、黄帝

堯舜以前亦有神聖，如伏羲、神農、黄帝是也。然孔子所祖述者惟堯舜，而序《書》斷自唐虞者，蓋上古民淳，事多朴畧，可以清静無爲，不脩法制。堯之蕩蕩如天，初亦有同上古，及舉舜敷治，而氣象遂别矣。經綸天下，曲盡人情，此因時之中道也。故「執中」之傳，自唐虞始，而三皇之治，近於佛老矣。然亦時不同耳，豈可謂伏羲、神農、黄帝非時中之聖乎。

堯之德如天之發育萬物，虎狼蛇蝎使各遂其生，無所厭棄。如共工、讙兜亦皆並立於朝，有不善則包容之，而使共、兜得盡其才，斯已矣，此所以爲蕩蕩也。及既舉舜，用輒有功，然當權寵相軋之際，共、兜未免有嫉忌之心，則又不可聽其所爲矣。在舜時，則思慮不得不漸周，經綸不得不漸密，禮樂刑政悉皆明備，此致治之道當然也。故孔子以「大哉」贊堯，「君哉」贊舜，意蓋如此。然堯詢考之間即知舜爲可績，又以見堯之蕩蕩非概施無别者，此所以爲時中之聖歟。

堯稱「大哉」，猶存上古簡畧之風；舜稱「君哉」，遂啓後世經綸之治，而世道之渾樸、開明於此分焉。堯之焕乎有文，亦舜之相業也，而益成堯之爲大矣。

孟子論舜之於象，「象憂亦憂，象喜亦

喜」。而載「完廩」、「浚井」之事，世儒多疑其無，謂堯在上，二女嬪虞，象無敢殺舜之理。而西山真氏因以爲「孟子但論舜之心，使其有是，處之不過如此，豈必其真有是哉」。雙峯饒氏亦曰：「完廩、浚井儻無，則不告而娶亦焉。知其非無，但恐庸或有之，是以孟子不辯。」竊意此等處不可以盛治之事律之。蓋當堯之時，洪水汎濫，下民其咨，幸而苟全亦近禽獸，故人倫乖亂，風俗淪胥，而尊卑疏戚之等未必皆有別也。堯方憫其墊溺，奚暇責之治禮義哉？且反而求之，有子如丹朱，傲慢、朋淫，無所不至，而艱食之民豈宜不教而殺哉？況惟一以寬大處之，故曰「蕩蕩如天」也。況上古爲君者，不若後世之尊嚴，故女嫁民間，順事舅姑、伯叔，亦與常人無異。瞽瞍，天下之至惡也；象，天下之至愚也。謂藉瞽瞍而以父殺子，雖如民俗之淫邪，堯必不校，故妄意欲棲二嫂，此非至愚而何？觀其以「鬱陶」爲説，而舜即使治臣庶，則面相問答之言也，理宜有之。若水土既平之後，人或爲此不根之論，其於害義傷教亦甚，孟子亦必有如辨咸丘蒙之妄者矣，豈肯含糊以惑世哉？但《史記》於「焚廩」之下附之以「兩笠自捍」，「穿井」之下附之以「匿空旁出」之言，若欲神其事者，而畫蛇添足，則於文義果有不通焉。至謂其不告而娶爲妄，則蘇子由之説也。夫舜之不告而娶者，孟子亦屢言之，不以爲無也。蓋堯意欲妻舜，正恐瞽瞍或有違命，則不可以强其子；娶而後告，瞽瞍亦不得有間言矣，是善處人父子之間也。瞽瞍既爲大惡，則其不欲舜之娶也，視殺舜之惡又下一等，不必謂其無也。原蘇氏之意，惟在誤解「不格姦」之一言耳。蓋「不格姦」者，謂不正其惡，猶言不責善也，陽

明先師嘗辨之矣。帝使其子九男、二女，百官、牛、羊、倉廩備，以事舜於畎畝之中，天下之士多就之者，帝將胥天下而遷之焉，猶曰「爲不順於父母，如窮人之無所歸」，則釐降二女之前，豈可謂其已順父母哉？

三王夏禹商湯周文王武王

荀子曰「禹入聖域而不優」，蓋本於「至禹德衰」之説。然孔子稱其「無間然」，則非「純亦不已」之德不足以當之；又以其「有天下而不與」，與舜同稱。夫「不與」者，無與於己也，此見其治天下如一點浮雲過太空矣，不謂之至德可乎？若其治水八年於外，三過其門而不入，胼手胝足不知其勞，有似於「摩頂放踵，利天下爲之」者，則以適當同室有鬭之時，不得不被髮纓冠而往救也，此又見其爲時中之聖矣，烏得以爲不優乎？

《述異記》稱：「禹會塗山，防風後至，誅之。其長二丈，骨專車。」此説本於《史記》，《世家》云「禹致群神於會稽」，地與「塗山」之説微異。塗山在濠壽，蓋江淮之間，非唐虞時巡狩之地，豈以道路去衡、泰二嶽爲遠，而於其間總爲塗山之會歟？至於會稽，則益爲僻壤，非巡狩所宜及矣。今會稽有禹陵，豈禹之少子封於越，因葬其地而誤傳邪？況禹爲天子，薦益於天，則巡狩之事益宜爲之，如舜之攝行方岳之事也。且防風後至而即誅之，似非王者懷諸侯之政，與孟子慶、讓、貶、削雍容之意大不侔焉。得無戰國以後陋儒誇大之言乎？

虞廷諸臣，皋陶之德最爲精明，知人安民之謨能發天人合一之理，而邁種民

懷，禹所推讓。陸象山稱「唐虞之際，道在皋陶」，蓋謂此也。故孟子叙道統之傳，則謂禹、皋陶爲「見而知之」；論得人，則謂「舜以不得禹、皋陶爲己憂」，以禹先皋陶，此可見禹之德爲優矣。舜以曆數歸禹有以哉。然稷、契及益皆至德也，而舜、禹之薦一不及焉，蓋此五臣者當舜治水時同時而舉，但禹、皋陶或稍在前，故常並稱耳。至舜命攝位，則計其時必皆老矣，稷、契或已不存，故所命惟禹、皋陶，而禹薦益之時，則皋陶又不存矣。不然則初命平水土時，禹之所讓尚以稷、契先皋陶，而至其後也，何以與皋陶皆不復及邪？

蘇子由曰：「孟子言堯、舜、禹之終，皆薦於天。堯崩，舜避堯之子於南河之南；舜崩，禹避舜之子於陽城，天下皆往歸之，然後之中國踐天子位。禹崩，益避禹之子於箕山之陰，朝覲訟獄者不之益而之啓，故益不得爲天子。」以《書》觀之，此非君子之言也。舜、禹之攝格于祖考，郊祀天地，朝見諸侯，巡狩方岳，行天子之事矣。及其終而又避之，何哉？使舜、禹避之，天下歸之，而其子不順，將從天下而廢其子歟？將奉其子而違天下歟？此事之至逆，由「避」致之也。至益不度天命而受位於禹，避之而天下不從，然後不敢爲，匹夫猶耻之，而謂益爲之哉？據此則舜、禹、益之受薦，已可不避而爲天子矣。殊不知堯之薦舜，舜之薦禹，禹之薦益，但使之爲相以主祭、主事而已，至於克享天心，克從民欲，則在舜、禹、益歷年之久近，施澤之淺深，不能使天之必受，民之必歸也。故曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下。」當君存而攝事，未嘗真爲天子也。及君既終，百官總己以聽冢宰，而嗣子宅憂於其宮者三年，此古諒闇之禮也。喪畢而

避位焉，蓋欲人之一乎嗣子耳，豈敢期衆心之必己歸哉？ 蓋上古告終易代，必以傳子爲常，而與賢之法自堯、舜始，故言禪者惟曰唐虞，則舜、禹、益之避，乃本聖人謙讓之實德，而無所意必之公心，一聽乎天命而已。 凡嗣子之所以不靖者，以人心猶未盡歸於我，此其所以當避也。 人心歸焉，天命屬焉，嗣子雖欲不順，將誰助乎？ 苟不待天命之自定，而謂天下非己不能君，遂居其宮，以逼其子，即謂之簒，烏得以爲不必避乎？ 及避之，而民不能舍，然後之中國踐天子位，雖受天下而不以爲泰矣。 若民歸嗣君而天下已有所屬，則己適得遂其避位之初心，又何歉焉？ 如其嗣君召用，復輔相之，則於先君之薦亦未爲有負也。 堯初命舜，舉益暨禹，皆本同時，則益當禹崩之日必已老矣。 自啓承禹後，其復相益與否，史無可考，不可得而知，然而或相或不相，皆無與於己也。 惟以爲既薦於天則不必避，是以私意必天命之在我，而豈聖人順自然之至德哉？ 避之而不從，固天理之所安也，雖匹夫亦奚足爲耻耶？

商之前無征誅事，伐桀自湯始。 然湯初聘伊尹時本無此意，觀其五就桀，蓋欲感格桀心以歸於善，而終身服事耳。 及桀稔惡不悛，則始説湯伐桀，故湯之伐桀，伊尹説之也。 放桀之後，湯有慙德，可見其心惟以伐桀爲不安。 而「天誅造攻自牧宮，朕載自亳」，則伊尹自明其事起於己耳。

湯之放桀，本於應天順人，此身任天下之重，「獨立不懼，遯世無悶」之時也。 求其事，無一毫不合於天理之正，於心自可安矣。 然而放桀南巢，猶有慚德，曰恐後世以爲口實。 此豈畏人譏議哉？ 蓋平

時不能感格君心，而至於放伐，此蓋羞惡之心所不能自已者。伊尹耻其君不爲堯舜，曰「一夫不獲，時予之辜」，亦是此意。如禹下車而泣罪人，謂堯舜之民能以堯舜之心爲心，而己之民不及焉，是亦其所耻也。羞惡之心，天機也，豈能遏絶？雖聖人亦以此心反己自脩，慊然不敢自足，蓋其力量甚大，而其心未嘗不小，此「藉用白茅」之所以「无咎」歟？世之君子以信心所爲，謂行所無事，而耻心之生則以爲障，幾於「居之不疑」矣。心體之正恐不如此。

湯之伐桀，止於「放」，故《書》曰「成湯放桀於南巢」。武王之伐紂則殺之焉，《史記》曰：「斬紂頭懸於太白之旗。」懸不懸未可知，其爲殺則似真有。觀孟子時有弑君之疑，而以「誅獨夫紂」解之。又引《太誓》言，則取其「殘殺伐用張」，是誓師之初已謂殘暴之渠魁爲當殺也，非指紂而何？此等處但須論，在彼者真是殘賊，在我者真是天吏，則應天順人之舉。其他形迹之間，或有事勢不得不然者，奚足論乎？但苟無湯武之志，是亦弑而已矣。若紂既自燔死，而武王又射之三發，擊之以輕劍，乃用黄鉞斬紂頭，又并斬其已經死之嬖妾、二女，則豈聖人之所爲哉？其妄誕甚焉。

「湯武革命，應乎天而順乎人」，惟順人心而無一毫利天下之私，則能對上帝，故曰「應天」焉。「應天」與「順天休命」不同，從天理中流出而無所作意，則謂之「順天」，若「應天」則以無私之心求合於天而已，此湯武所以爲「反之」之聖也。

蔡仲默《書傳》引吴氏言：「湯之辭裕，武王之辭迫；湯之數桀也恭，武王之數紂也傲。學者不能無憾。」竊謂誓辭之同異不必有疑，蓋湯武皆爲安民，非利天下，其心一也。故曰「湯武革命，應乎天而順乎

人」，豈容以私議哉？但湯之安民，爲人皆有「時日曷喪」之心，時至而不得已也，故東征西怨，南征北怨，皆曰「奚爲後我」。武王之安民未免有所作意。蓋人心怨紂雖深，而「商之孫子，其麗不億」，賢如微子者尚或有之。三仁去後，復遺祖伊之賢，故家遺俗、流風善政猶未盡泯，故士大夫亦有謂殷可復興者，則人猶少有疑耳。武王慮生民之塗炭日甚，而耄已及身，恐後來無繼，故特起一念以除暴救民，此乃「老婆心急」也。觀其言曰「無畏，寧爾也，非敵百姓也」，尚有鼓舞人心之意，此則與成湯氣象不侔矣。故湯之數桀非恭也，武王之數紂非傲也，桀惡已著，天下所共欲誅，不待多言而人自諭耳。紂惡雖共厭之，然恐人心猶或有間也，則不得不盡發其實以昭示人人，使知「殘賊」、「一夫」天命之所當討也。然而二王之優劣，於此亦可見矣。

《史記·周紀》載：紂因崇侯虎之譖，囚西伯於羑里。閎夭之徒患之，乃求有莘氏美女，獻之紂。「紂大悦，曰：『此一物足以釋西伯。』乃赦西伯，賜之弓矢斧鉞，使西伯得專征伐。西伯乃獻洛西之地，以請除炮烙之刑，紂許之。西伯陰行善，諸侯皆來決平。」獻美女事或以爲非聖人所爲，此迂儒之見也。當時紂爲不道，窮耳目之欲，其以聲色求諸侯者多矣，豈足以爲異事哉？天下之人所倚重者惟在文王，雖人百其身而肯贖，況於臣子而忍視其君父陷於死地乎？顧無術以救之，惟有美女順其所欲，庶可因之以開通紂心耳，豈非忠孝之至情哉？若獻洛西之地，則恐無此事。文王之時，尺土莫非殷有，周未嘗專有洛西之地也，奚以獻爲？至曰「陰行善」，則益失文王之心矣。弓矢斧鉞之賜，意亦不在此時。金仁山曰：「殷制分天下

爲左右，王季時已受命作伯，文王因之得專征伐，則文王弓矢斧鉞之賜必不在囚羑里之後也。」夫羑里之囚，爲諸侯皆向之也，若非先已得專征伐，威德及於諸侯，而何以致崇侯虎之譖邪？

朱子論文王事紂惟盡本心，武王伐紂惟順天命，「天理人欲，王道伯術之所以分處」，義理甚正，但「觀政於商」之説，未暇辨其非耳。

《史記》謂：武王東觀兵於孟津，諸侯不期而會者八百。以天命未可，居二年始伐紂。亦是虛誇之辭。武王本無取殷之心，觀兵何爲？且以臣伐君，非可輕舉，苟無號召，則諸侯亦安能率然而至哉？意者，諸侯皆以民之塗炭赴訴於周，同時而至，當其時取殷，民心亦無不悦，而武王弗取也。《多方》所謂「五年須暇之」者，疑即指此，則其事不當言於伐紂之前二年，而亦必非觀兵耳。

孟子言「至仁伐至不仁，而何血之漂杵？」正論武王未盡善處。雖血流本是商人自相殺，亦見當時人猶拒戰，不可爲「仁人無敵於天下」矣。

聖人者，仁義而已矣。仁義之德實而既充，大而能化，斯之謂聖也。化之而入於不可知之神，聖斯至矣。聖人之於天道有未至者，故以神居聖之上，安得以其化之未神而遂謂非聖哉！「堯舜性之」，聖之至者也；「湯武反之」，非未至之聖乎？然而仁義成德則一而已，豈可以所遇之迹而論優劣哉！蘇軾謂「武王非聖人也」，以聖人必無征誅之事；而併謂孔子「不足於湯」，是以所遇之迹論也。夫湯「顧諟天命」，「聖敬日躋」，幾於不已之純，其爲聖明矣。武王則後人稱之爲「執競」，爲「不泄邇，不忘遠」，雖未詳其「日新」之説，亦

足以見乾乾不已之心，故德謂之仁人，孝謂之至孝，豈非已入聖域者哉？然比之堯舜，則湯武信有不及矣。堯舜至聖也，而禹幾之。孔子蓋企慕焉，故屢屢稱揚，以明願學之志，豈故伸此以抑湯武之征誅耶？且征誅之事，聖人之所不得已，非可以示訓者，又何怪乎其不以爲恒言耶？若《無逸》之書，止以殷王中宗、高宗、祖甲及周文王四人爲迪哲，則以繼世之君所戒在「逸」，其生則逸者多以勤政勞神爲罔或克壽，而不知中宗以勤政而享國七十五年，高宗以勤政而享國五十九年，祖甲以勤政而享國三十三年；其他雖有賢聖之君，而享國之年不經見，必皆不及三王者也，故不與於勤政之列。文王亦以勤政而享國五十年，則周基之所由起也，故所舉以戒嗣王者，惟此而已。其創業之君，憂勤惕勵有不待言者，而況武王享國止十九年，又不足以見勤政者之必壽也，則畧之而已。不然則誅紂周公之所相也，其作《無逸》豈肯薄武王而不言哉？至於湯之伐桀，武王之伐紂，則以其肆虐害民，天命已絶，因民心之迫，而救之於水火之中，此仁義之心，非富天下也。故湯武革命，孔子謂其「應乎天而順乎人」，蓋無異議焉。但武王之時，人心雖已怨殷，而殷之故家遺俗、流風善政猶未盡泯，士大夫或有欲待其復興者，而武王則以人心歸己，欲釋不能，而耄先及之，後恐無繼，乃遂及時鼓舞以成殪殷之功，比於湯之東征西怨，南征北怨，未免有意焉。此孔子所以「不足」，而謂之「未盡善」也，豈謂紂終不可伐哉？文王三分天下有其二，以服事殷者也，使當民情日迫，來蘇之望日勤，亦豈能終守臣節哉？伯夷耻食周粟，亦有所不足於武王者也。然得百里之地而君之，能

朝諸侯、有天下，此伯夷「明德」、「親民」之學也。則當紂不可不伐之時，亦豈能終守匹夫之介節者哉？湯之伐桀也，伊尹説之也，伊尹耻其君不爲堯舜，而行一不義、殺一不辜有所不爲，豈肯以悖亂之事導其君哉？故征伐者，必不害其爲聖人也。夫聖人之所同者，仁義之心而已矣。舍仁義之心而論其迹，則事變無窮，蓋有或相倍蓰、或相什百千萬而不能同者矣。軾之言曰：「文王之時，諸侯不求而自至，是以受命稱王，行天子之事，周之王不王，不計紂之存亡也。使文王在，必不伐紂。紂不見伐而以考終，或死於亂，殷人立君以事周，命爲二王後以祀殷，君臣之道豈不兩全也哉？武王觀兵於孟津而歸，紂若不改過，則殷人改立君，武王之待殷亦若是而已矣。天下無王，有聖人者出而天下歸之，聖人所不得辭也。而以兵取之，而放之，而殺之，而可乎？」夫聖人豈不欲揖讓哉？果如軾言，誠亦善矣。然有不得不用兵者，所遇之時異耳。湯之伐桀，雖人人無異議，然韋、顧、昆吾皆倚桀爲虐者，非揖讓所能退，且恐其患日滋也，可不用兵乎？至武王時，則紂之黨尚有五十餘國，與奄、飛廉之類，又有甚於桀之時矣，於此而不假兵威，不亦迂乎！兵威不用，人心已歸，不待天命之改而即可受命稱王，則將寘紂於何地邪？紂不死，殷人不能立君以事，則文王將何以終邪？武王之德則又不及文王矣，難責其待殷亦若是也。就使紂不誅而止於廢立，則殷人所改立之君莫賢於微子，要其勢亦有不易爲者。當殷之時，去唐虞未遠，人知與賢之爲善，故太甲不順，伊尹得以廢之，人亦不以伊尹之不可王也，而信其所爲。夏殷之末，人既習於與子，而又有諸惡黨爲之輔，

則廢置爲難矣，非有威權，勢亦豈能行哉？然則立君之權，固在諸惡黨而不在他人也。彼蓋紂之私民，其心豈肯歸微子哉？諸惡黨不欲廢紂，而必待武王用兵以定，則已立可疑之地。殷、周人心各有所屬，不歸於一，武王將自立於何地邪？不自爲王亦無以爲自保計矣，此周人之所不安也。故有德有位而民信從，此王天下者之所不辭於任重，而小廉曲謹之士烏足以語此邪！如軾者，不知仁義者也，而徒欲以迹議聖人，則將使「殘賊」、「獨夫」肆行無忌，而生民終無甦息之期邪！故謂武王非至聖則可，以征誅之故而議其非聖則不可，雖湯亦然。予懼强辭之奪正理也，故發聖人之心以明中道焉。

三代中興令王夏少康商中宗高宗周宣王

孟子曰：「逢蒙學射於羿，盡羿之道。思天下惟羿爲愈己，於是殺羿。」左氏謂「有窮后羿，因夏民而代夏政。其臣寒浞虞羿于田，樹之詐慝以取其國家。羿猶不悛，將歸自田，家衆殺而烹之。浞因羿室生澆及殪」。澆即奡也。所謂家衆者，其即逢蒙歟？但孟子以取友之一端言，而左氏則論其亂亡之始末耳。其後夏之遺臣靡自有鬲氏滅浞而立少康，少康滅澆，其子后杼滅殪。《論語》曰：「羿善射，奡盪舟，俱不得其死然。」而《孟子》又載逢蒙殺羿之説，則其事不可謂無也。況少康中興之賢王，而靡又安社稷之良相，在當時豈無一言可以爲世法者？而《書》中畧不一見。豈典、謨、訓、誥之外逸篇尚多，而序

《書》者所次古文、今文之有無亦不足據邪？

孟子曰：「由湯至於武丁，賢聖之君六七作。」以今考之：湯也、太甲也、太戊也、祖乙也、盤庚也、武丁也，僅止六君，其一人尚未可考。自武丁以下雖有祖甲，當不在六七君之内。然劉歆稱殷三宗，止以太甲爲太宗，太戊爲中宗，武丁爲高宗，而不及其他。則緣《書·無逸》篇止載中宗、高宗、祖甲三王，而孔安國誤以祖甲爲太甲，故歆遂據以爲三宗耳。殊不知《無逸》三王但以享國長久者言，未足以盡賢聖之君也。後儒附會之言安足信乎？然太甲之稱太宗不經見，姑不必論。惟太戊、武丁之稱宗，必以其有聖德不愧於湯，殷之中興實賴之，而他君雖賢或有所不及邪？

周宣王繼厲王之後，而能側身脩行、用賢使能，以仲山甫爲相，尹吉甫、方叔、召虎爲將，内脩政事，外攘夷狄，復文武之業，周室中興焉。《詩》稱「仲山甫之德，柔嘉維則。令儀令色，小心翼翼。古訓是式，威儀是力」，「既明且哲，以保其身。夙夜匪懈，以事一人」，則固深於聖學，而以道事君者也。而尹吉甫、方叔、召虎又皆賢人，相與輔相之，則宣王豈非正身脩德之君哉？諸書有謂其廢魯嫡，殺杜伯，不籍千畝，喪師南國，料民太原，爲弗克終者，恐未必至此也。意者，亂君因其偶有闕失而藉以爲口實耳。如衛武公亦宣王時賢諸侯也，至九十五猶誦《抑》之詩以自警，衛人謂之睿聖。武公天資何等懿美，其心豈肯爲不義者哉？《史記》謂其弑共伯而立，則亦春秋時逆賊所爲誣善之言，將以政令之善欺天下，而揜其大惡之名也，其害教不小矣。王魯齋謂其有脩革之學，則謂武公可以改過者。不知衛人苟有

仗義而討賊，將何辭以自解乎？故因宣王之事而併及之。

說理會編卷之九終

説理會編卷之十

越季　本撰次
吳袁洪愈訂正

經義一

易

河圖只是從微至著之理，一陽生而至於盛，盛而至於極則陰生於内矣。一陰生而至於盛，盛而至於極則陽生於内矣。此陰陽老少交互之體，而伏羲所由以畫八卦者也。一與四、二與三則皆爲五，一與九、二與八、三與七、四與六則皆爲十，而居中。五者陽之中也，十者陰之中也，盛於此則衰於彼，消於此則長於彼，卒歸於無過不及而已矣，故五、十居中，所以明中道也。洛書縱横皆十五，正以明河圖之爲中道耳，非有他義也。特發此明例以概其餘，則陰陽老少隨所湊合而皆可成數，此即陰陽互相交易，一卦可變六十四卦之理也，不然豈足以盡天下之變邪？世儒但據圖、書位次異同妄生意義，辭愈繁而理愈晦矣。

河圖之生本只是水生木、木生火、火生土、土生金、金又生水，此自然之運也。古註所謂「天一生水，地六成之；地二生火，天七成之；天三生木，地八成之；地四生金，天九成之；天五生土，地十成之」者，但以發明圖位一、三、五、七、九屬天，二、四、六、八、十屬地，一、二、三、四、五爲生數，六、七、八、九、十爲成數，而水、火、木、金、土則因位以定數耳，豈謂此爲五行生成之始，與其運行者有異哉？黄勉齋謂

生之序就是行之序，造化初無兩樣。蓋「天得奇而爲水，故曰『一生水』；一之極而爲三，故曰『三生木』。以一運之，圓而生三，故一而爲三。地得偶而爲火，故曰『二生火』；二之極而爲四，故曰『四生金』。以二周之，方而爲四，故二而爲四也。水者初生之陽，木者極盛之陽；火者初生之陰，金者極盛之陰。陽極而生陰，陰極而生陽，自初生至流行皆是如此，初無兩樣。」此説得之矣。

河圖，木火，陽也，而陽之根已在水中。水生於金，金性下凝，水未離其體故潤下。金水，陰也，而陰之根已在火中。火生於木，木性上達，火未離其體故炎上。陰陽無端，豈可以一、二、三、四分先後哉？水屬陽，其數爲一，猶陽畫之爲奇也。火屬陰，其數爲二，猶陰畫之爲偶也。奇、偶本陰、陽之象也。奇以圓行，圓者徑一而圍三，水之一至木而盡發矣，故木數三。偶以方止，方者徑一而圍四，火之二至金而盡斂矣，故金數四。五奇爲五，五偶爲十，居四方之中，故陽土數五，陰土數十。三與二爲五，四與一爲五，此生數之合也。三與七、二與八皆爲十，一與九、四與六皆爲十，此成數之合也。數之所起本從奇、偶，因奇、偶之得此數，則遂以數計多寡耳。自一、二而重之，或以奇加偶，或以偶加奇，或以奇加奇，或以偶加偶，則兩其一而合爲二可也。合一、二與三，其一而爲三可也；合一、三與兩，其二而爲四可也，隨其奇、偶多寡之積合而爲五、爲六、爲七、爲八、爲九，以至十、百、千、萬亦可也。蓋即陰陽錯綜加倍之理，若求其本，則固象所從來也。故數者所以數象也，但非聰明睿智、旁燭無疆者，則不能一以貫之而彰往察來，以盡天下之變，亦僅能推

測於目前而已。

河圖、洛書皆出於伏羲之世，故《易大傳》曰：「河出圖，洛出書，聖人則之。」豈可以聖人分爲二人哉？ 自孔安國以來，皆以爲河圖授羲，洛書錫禹，蓋皆於圖位上起義故也。惟劉牧引《大傳》爲證，以爲伏羲兼取圖、書，而蔡西山亦謂舊説可疑，但蔡亦未免依違其間，而不敢斷以劉説爲是。道之不明也，豈非賢者之過哉？

《書》序《洪範》「九疇」，但言大法有此九類，如《中庸》列九經之目，自宜有序，與洛書之義全不相關。其曰「天乃錫禹」云者，猶言天啓其衷，使知此爲治之大法耳，何必强指所錫者爲洛書哉？

伏羲畫卦，只畫一奇一偶，義已盡矣。奇之畫爲⚊，偶之畫爲⚋，皆象心體。⚊者陰在陽中，陽合陰而爲一也。⚋者陽在陰中，陰分陽而爲二也。畫外空洞無形之處則皆陽也，故陽無可盡之理。陰陽交易，其變無窮，皆心體之自然也。以心體求陰陽，則爲妙物之神；以氣求陰陽，則爲不通之物。「神妙萬物」者，形而上之道也；「物則不通」者，形而下之器也。

奇者陽之所以爲一也，當陽之時陰在陽中，爲陽所統，合而未分者也，故其畫爲⚊。偶者陰之所以爲二也，當陰之時陽在陰中，爲陰所含，分而有統者也，故其畫爲⚋。

陽畫之爲⚊，萬物之合爲一理者也。陰畫之爲⚋，一理之散爲萬物者也。合於一，則物不見其爲有，而其體則實。散於萬，則理不見其爲無，而其體則虛。有無相盪，虛實相涵，此陰陽得中，所以爲道也。偏勝則爲器矣。

自奇偶交互而爲八卦，是狀人心之八德也。純陽不爲陰撓，則健德也，故謂之乾。純陰不敢撓陽，則順德也，故謂之坤。

一陽起於重陰之下，主於進者也，有警寤發生之意焉，故謂之震。震，德之動也。一陰伏於重陽之下，主於退者也，有委曲收斂之意焉，故謂之巽。巽，德之入也。陽再生，而一陰未盡，情相係戀，有和説之意焉，故謂之兑。兑，德之説也。陰再斂，而一陽未消，體常貞明，有定静之意焉，故謂之艮。艮，德之止也。陽在陰中，爲陰所掩，惕然不安，有危懼之意焉，故謂之坎。坎，德之險陷者也。陰在陽中，爲陽暢美，赫然宣著，有開明之意焉，故謂之離。離，德之華麗者也。此皆剛柔交錯，本之乾、坤，自茲以往，變化無窮，重之而爲六十四卦，亦不出乎此而已。此天之所以爲人，而人之所以爲天，合一之道也。作《易》者發明此理，殆無餘藴，而説者往往泥於象數之末，則認氣爲理者多矣，豈爲知《易》哉？

八卦所重在卦德，因而重之，亦以卦德爲重也。如蒙則曰「險而止」，豫則曰「順以動」，履則曰「説而應乎乾」，晉則曰「順而麗乎大明」之類，可見聖人畫卦之意皆以德矣。《彖傳》罕有言互體者，言互體，後世筮師之一斷例耳。

卦變皆以乾、坤爲主，坤得乾初爻爲長男，得乾中爻爲中男，得乾上爻爲少男。乾得坤初爻爲長女，得坤中爻爲中女，得坤上爻爲少女。乾與坤交，坤與乾交，乃所謂變也。如隨之「剛來而下柔」，是乾之初爻來居坤下也。訟之「剛來而得中」，是乾之中爻來居坤中也。大畜之「剛上而尚賢」，是乾之上爻上居坤上也。晉之「柔進而上行」，是坤之中爻上居乾中也。凡此類皆以剛柔往來爲義，甚易簡也。在内卦曰「來」，在外卦曰「上」，《彖傳》於陽三爻往往發之。陰則惟言其得中之爻，他爻少

有及者，陰以得中爲善也。至於賁「柔來而文剛」，「分剛上而文柔」之類，則亦因乾、坤二體而互言其變，非謂其可以自上來下、自下分上而更相换也。朱子以《彖傳》所言如此類者凡十九卦，皆以卦變言之，曰某卦自某卦而來，有自一卦變者，有自二卦變者，有自三卦變者，衹見其支離耳，於義何係乎？若以《卦變圖》論之，則一卦可自六十三卦變來，聖人何獨於十九卦言變邪？此説相沿已久。其變卦亦或不同，程伊川已辯於《賁傳》，曰「卦之變，皆自乾坤」，「乾坤變而爲六子，八卦重而爲六十四，皆乾、坤之變」。可謂明且盡矣。何朱子猶不之取而從他卦以變邪？

「八卦成列」，是陰陽之定體，謂之「先天」。「因而重之」，是内三爻之卦重以外卦三爻，是爲六十四卦。内卦爲「貞」，外卦爲「悔」，乾、坎、艮、震、巽、離、坤、兑之序本於此。又以本卦六爻重以之卦六爻，是爲四千九十六卦。本卦爲「貞」，之卦爲「悔」，乾、坤、屯、蒙、需、訟、師、比之序本於此。以此類推，其變無窮，此陰陽交互之情，後天流行之用，文王序《易》之所以爲妙也。先天卦中已具此變，聖人作《易》率明此義。觀《洪範》「稽疑」之疇，天所錫禹者也，已有「筮二」、「貞」、「悔」之説，則内、外卦「因重」之義蓋自古有之，特自文王發之耳。邵康節以爲「一分爲二，二分爲四，四分爲八，八分爲十六，十六分爲三十二，三十二分爲六十四」，雖其數未嘗不合，然非「因而重之」之意也。「因而重之」，則兩卦相爲體用，而義備矣。伏羲八卦以陰陽對待而成列，然其剛柔本相摩而自能相盪，已盡天下之變矣。初亦未有「先天」之名也。所謂「先天」者，自天理之本體而言也，以本體爲「先天」，則變通之

用爲「後天」矣。後天八卦之圖亦非文王所畫也，後人因文王之意而推明之耳。圓圖、方圖亦後人所作，蓋緣「因重」之義，而以之分配於天地也。學《易》者默識其意，而不泥於象，斯可焉。

乾龍潛、見、躍、飛之義，有自學之淺深言者，如顔淵之於孔子；有自時之用舍言者，如舜之側微至於爲帝也。此誠《易》中所有之理，六爻之義亦率有取於此。但聖人作《易》本旨惟以論德爲重，故每卦六爻多是發明德之始終、本末一以貫之之義，而分爲内、外二體。内體言德之本原也，外體言德之功用也。故「初」言其幾微也，「二」言其長養也，「三」言其磨礱也，「四」言其擔當也，「五」言其充盛也，「六」言其無爲也。分而言之，體用顯微之變雖有六位；合而言之，其實一德而已。故《易》中卦爻凡言「相應」者，皆謂剛柔合德，非必「初」應「四」、「三」應「六」，而以二體分爲兩人兩事也。至於中正之德則本相應，蓋外體中正之德，即内體中正之所養成也。養成則發用者大而爲君德，故於「五」也常以君位言之，以明君德之所以發用也。德之本在「幾」，故曰「其初難知」，知此而擬之象焉則爲「知幾」。「知幾」者非「誠」不能也，「誠」則無聲無臭之實體也。由是而上焉：「二」之長養，「幾」之順也；「三」之磨礱，「幾」之厲也；「四」之擔當，「幾」之決也；「五」之充盛，「幾」之成也；「六」之無爲，「幾」之泯於無迹也。自體達用，從微至著，不過成就此「幾」，復其本體而已，故曰「卒成之終」，言無他成也，故又曰「其終易知」。君子進德脩業惟以爲己，凡業之未成，皆德之未至也，無不反求諸己者。進德即所以脩業，故君子之學專求於德，而業則因德而成，無賢、愚、貴、

賤，其致一也。如此則自聖人言可也，自學者言可也，自大行言可也，自窮居言可也。第德之未成，時之未用，則於斂藏處見其工夫，而「三」則「動心忍性」之時也，故常以下三爻當之。德之已成，時之已用，則於發越處見其實效，而「上」則功成身退之時也，故常以上三爻當之。所謂龍德而隱，隱而未見者，亦謂此處工夫正當收斂於隱微之中，確乎不可拔耳。若夫功用之盛，則須自其充實者所發，而非可求之於著也。此正《中庸》「衣錦尚絅」之義，聖學之最切要者也。於此而即表見焉，則爲文著而非「爲己」、「謹獨」之學矣，故戒之以「勿用」。聖人之言，上下皆通，不可執一説以爲典要。若曰「時舍」而未可行，如大舜之在側微；德淺而未可見，如顔淵之守博約，必如孔子之過化，然後爲「見龍」之用；必如大舜之受命，然後爲「飛龍」之用。此以發明六位，意亦未嘗不圓，但恐以所謂「勿用」者言於顯明之地，則非無聲無臭之實體，而失「潛龍」之本旨矣。且《易》中爻位多假象以明義，如《蠱》上九之「不事王侯」，《賁》六五之「賁於丘園」，《睽》九二之「遇主於巷」，《蹇》六二之「王臣蹇蹇」，類亦多矣，豈真以其位在此而發邪？良以卦爻體用、顯微之變各有所宜，而假位以明之耳。

剛柔者，立本者也，剛柔之本全在初爻。初爻剛則强，凡任重者「初」皆剛爻也。初爻柔則弱，凡安常者「初」皆柔爻也。故「初」者事之幾也，强弱本於此矣。

《易》是伏羲、文王、周公、孔子講明心學之書。乾，健也，心之德也，心之德健而主變化者也。以龍象乾，以乾象心也，乾之六爻皆「兢惕」之義也。「三」以易動多凶之位，故於此特以「惕」言，即《中庸》「戒

慎」、「恐懼」工夫也。學者苟能惕然不息，則乾道在我，可以主變化。大本立而達道行，達道之行自然無滯，是坤道之達順也。今之論學者，多以「本體自然，信其流行，不假脩爲」爲說，乃是坤道。以此爲先，而不及於乾之爲主處，不免高入空虛，卑流物欲，故曰「先迷」。以乾主之而坤順焉，故曰「後得主」。

剛柔之理盡於乾、坤。乾確然不屈，陽之能主陰者也。坤隤然無爲，陰之不撓陽者也。惟其能主陰，故曰「統天」；惟其不撓陽，故曰「順承天」。至於語「乾元」則曰「資始」，以「始」是「幾」之初起處，而言其統乎陰也。語「坤元」則曰「資生」，以「生」是「發」之自然處，而言順乎陽也。只一「始」字、「生」字可以見乾、坤之情狀矣。《易》中言「健」、「順」者大抵皆是此意。

凡言「敬」、「義」，皆本於「敬以直內，義以方外」之說。程子曰「敬、義夾持，直上便可達天德」，是以工夫言「敬」、「義」也。「敬」、「義」本合內外之道，猶曰「存心」、「致知」云耳。蓋「敬」即戒慎不睹、恐懼不聞之功，收斂此心，反入於內，故曰「存心」也。「義」即不睹、不聞中之能分別事理者，此在獨知處求致其精，故曰「致知」也。然能知者即是此心於知上知謹，則心便在內，豈有二哉？「敬」、「義」至於立處即是本體之德。「敬」存乎靜虛之中，則以不偏而爲正。「敬」行於感應之際，則以得宜而爲義。「正」則遂其本性，無所回曲，是其直也。直者用之順，而其主在內，故云「直內」。「義」則因其定理，無所變遷，是其方也。方者體之恒，而其制在外，故云「方外」。此《易》之所謂「敬」、「義」，蓋以成德言也。德成則本體中正不疑，其

所行而爲順，故以言於坤之六二。若自工夫言，則當云「以敬直内，以義方外」，主乎健矣。朱子謂：「敬立而内自直，義形而外自方。若欲以敬要去直内，以義要去方外，則非矣。」此不知「敬」、「義」之立而自直、自方者本爲坤發也。若以「以敬直内，以義方外」爲皆非，則《書》所謂「以義制事，以禮制心」者亦不得爲聖學，而乾道無自强矣。故「敬」、「義」不正、助處即是順也，而安可外健以言「敬」、「義」哉？

《易·坤》之上六曰：「龍戰于野，其血玄黄。」六陰晦極，而陽未嘗亡，猶人心昏蔽已甚，而天理未泯也。陽在陰中，惺然復覺，以爲受侮於陰，將自振焉，故與之戰。主於戰者陽也，故以龍言，而所戰之地在陰。當陰陽有定位之時，陽爲天玄，陰爲地黄。今陰陽相雜，猶理欲未明也，故曰「其血玄黄」。血屬乎陰者也，而混乎陽矣。《文言》「陽疑於陰，必戰」一條，發明最爲親切，第「疑」字當作「陰爲陽所疑」説，蓋陽疑陰之侮己也。先儒誤以陰與陽相敵爲「疑」，則主乎戰者陰矣，不可以言龍，而經義亦遂失之。此陽剛爲主之義也，不可不辯。

《易》之言天惟以「健」，不以「自然」，「自然」非初學所可語也。天道不已，工夫惟在「健」。「自然」則順也，坤道也。「然」字須認有下落，指好懿德者而言，即「人心同然」之「然」，字義從火，如火之然不可遏也。我自好之，無待於外，所謂「自然」也。如此則乾之所爲，而曰「坤道」，何也？蓋陽不爲主而爲陰所撓，則勞煩多事，苦其難而非簡能矣。惟乾剛之體常知常覺而有主焉，則外物無有間之者，雖事之所難，亦樂於有爲而無所苦，所謂「易知」也。陰氣盡開，無一毫物欲之蔽，全是健體，此德

盛仁熟之時，謂之「達順」。故健者主宰之常也，順則健之至也，無所事而以簡能矣。能即能其所知之易，陰退聽而成陽之能也，故曰陰之善皆陽爲之也。《繫辭》論乾坤之德行而曰「易以知險」，「簡以知阻」，險者兢惕自危之意，乾道之爲主者然也；阻者止息不前之意，坤道之退聽者然也。而皆謂之「知」，則是知險者固此乾道之「知」，而在坤知阻亦不外乎乾道矣。

乾懼陰之易蔽也，故常以去惡爲工夫。坤得陽之爲主也，故常以順善爲效驗。主之以工夫，而驗之以和順，學則不差矣。

力所不能爲而强爲之，謂之難。自我主之，自我行之，無假於人，無待於外，不過一主宰而已，何難之有？故乾曰「易知」。事所不必益而過益之，謂之煩。任彼至之，任彼行之，無所攙越，無所加增，不過一順信而已，何煩之有？故坤曰「簡能」。繁難者牽於欲，易簡則一於理矣。

「易簡」之理本無難事，然《論語》「爲仁」必言「先難」者，蓋本心蔽於物欲，天理之幾爲其阻遏，則生長爲難，故必奮乾剛以去之，如所謂「龍戰于野」，「大師克相遇」也。曰「戰」，曰「大師克」，是以力勝，豈不難哉？然乾剛爲主，亦其所能爲而無假於人也。私欲退聽，無事可事矣，不亦易乎？不亦簡乎？

《易》曰：「象事知器。」又曰：「以制器者尚其象。」象即器，器即象也。自器之流行而言，則曰「象」；自象之凝滯而言，則曰「器」。象也者，器之所通，陽之無停機處，周子所謂「一動一静，互爲其根」是也，則不可以「器」名。器也者，象之所著，陰之有定質處，周子所謂「分陰分陽，兩儀立焉」是也，則不可以「象」名。故曰：「見乃

謂之象，形乃謂之器。」又曰：「在天成象，在地成形。」非謂日月星辰之類爲象，水火土石之類爲形也。日月星辰雖在天，以其一定不易而言，則亦地所成之器也。水火土石雖在地，以其迭運不常而言，則亦天所成之象也。以象知器，以器尚象，形而上也；象滯於器，形而下也。故象、器之别，亦只在形而上、下之間耳。

《易》之爲教，其要在占，而以知來爲重，故曰「占事知來」。占者所以考己得失也，察之於「幾」，故曰「知來」。吉、凶、悔、吝皆人心自知之明，「幾」之先見者也。

良心在人，無有死時，此天命之本體。聖人作《易》，開之以吉、凶、悔、吝，使人自復其本心而已矣。吉、凶、悔、吝者，心之四德也。爲善則吉，吉者心之安處也。爲惡則凶，凶者心之不安處也。自凶而趨吉則悔，悔者心有所悟而必欲改也。自吉而向凶則吝，吝者心有所羞而不欲爲也。此皆天命自動而不待於外求者，此心一覺豈復蹈禍幾邪？古之聰明睿智神武不殺，而吉凶與民同患如此，此所以爲「神道設教」歟？

聖人作《易》只是發明剛柔變化之理。伏羲畫卦，理俱具足；文王彖傳，發一卦之義者也；周公爻辭，盡六位之情者也。孔子之傳，則今之《彖傳》，所以釋文王彖辭之義者也；今之「大象」即是《象傳》，所以釋伏羲卦體之義者也；今之「小象」即是爻傳，所以釋周公爻辭之義者也。以伏羲、文王、周公作《易》之序言之，則《象傳》者，一卦之大旨也，當在前，而《彖傳》次之，爻傳又次之。故孔子所以明周公之學，周公所以明文王之學，文王所以明伏羲之學，四聖只是發明一理耳。而先儒乃以爲四聖人之《易》不同，蓋以《説卦》、《序卦》、

《雜卦》皆非聖人之言，而《繫辭》中亦有附會之説雜焉，不能辨其真妄故也。

聖人畫卦，全在心上見得此理，故其象皆狀德之剛柔，蓋不待觀於天地萬物而後可得也。天地萬物者氣也，德所成之形耳。知德則知天地萬物在其中矣。《大傳》以包犧氏「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物」而畫八卦，此是春秋以後學《易》者之説，故其言「十三卦制器尚象」多是意湊，大失聖人宗旨矣。後儒相沿此説，往往泥易於象。程子「見兔可以畫卦」之説亦是如此。以此推測，理亦可通，然終是遠人以言道也，《易》何由而明哉？

《大傳》以十三卦言制器尚象之義，皆與義文本旨不合。其尤不通者，如豫本以順動爲義，乃取於「重門擊柝，以待暴客」，是以「和豫」之「豫」爲「豫備」之「豫」也。此等處乃鄒魯後儒各以己意説《易》之言而附入於此耳，以此亂經，安得不謂四聖人之《易》不同哉？

陰陽者，剛柔之象；剛柔者，陰陽之德，其實一也。《説卦》乃言「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛」，則分而爲二矣。至其下，又合而言之曰「分陰分陽，迭用柔剛」，蓋所以自救支離之説也。竊詳此章有似複解《繫辭》「有天道焉，有地道焉，有人道焉」一章之義，而語意不若前章之渾然耳。《説卦》豈聖人所作哉？

大小、險易之所之，朱子以爲「小險大易，各隨所向」。此太拘矣。竊意：小，陰；大，陽。卦宜於小，則大險而小易；卦宜於大，則小險而大易。卦爻之辭以此而定吉凶，但在人隨其位而以心求之耳。

朱子於《易》往來、順逆之數曰：「起震而歷離、兑，以至於乾，數已生之卦也。自

巽而歷坎、艮，以至於坤，推未生之卦也。《易》之生卦則以乾、兑、離、震、巽、坎、艮、坤爲次，故皆逆數也。」此説本於康節。夫圓圖由一陽之生以至於乾，由一陰之生以至於坤，此陰陽老少消長自然之理，本無乾一、兑二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八之次也。説《易》者以一生二、二生四、四生八之法而爲方圖，成兩儀、四象、八卦之象，故自乾横數至坤，遂有一、二、三、四、五、六、七、八之次，此數亦無意義也。以是解《易》亦甚膚淺矣。竊謂順，利也；逆，先見也。舊説已往而利見爲順，未來而前知爲逆，《易》主於「前民用」，故曰「易，逆數也」，此説是已。

八卦取象，如乾爲天，坤爲地，震爲雷，巽爲木，坎爲水，離爲火，艮爲山，兑爲澤，其性皆與卦德相合，非無意義者也。至於爲馬、爲牛、爲雉、爲羊、爲首、爲口、爲耳、爲目、爲圜、爲輿、爲父、爲長子、爲長女、爲中女、爲少女之類，則或以性情，或以形體，或以名分，亦各有所取義。但其他物類與荀九家之説亦多有不相似者，則近於煩瑣矣。《説卦傳》非聖人之言，不足深信也。

書

堯使鯀治水，非不知其命方難行，能圮族也，但謂人以敬心行之，無不可入於善者，此聖人不輕絶人之心也。至九載績用弗成，則堯於此時亦未知治水之法。堯舜之智不徧物者如此，然而憂民之心無窮，不以事有難爲而自怠，譬如父母求醫爲子治病，苟未有效必欲别求良醫，不期於效不止也。聖人純亦不已，只於此見之，豈在於智識之多哉？

堯言「詢事考言，乃言底可績，三載。汝終陟帝位」，❶因此見聖人包含之量。當舜未舉時，共工、讙兜皆在朝，亦俱用之已厠，尊官一時。人才只如此，堯亦未之棄也。然而求賢之心無已，得舜而授之事，至三年之久而始稱其言之有成功。三年之前，舜與共、兜並用，未嘗有所分别也。及謂「汝終陟帝位」，蓋堯知舜爲賢，心誠愛之，不覺發於言耳。此見聖人以得賢圖治爲急，有天下而不與也，然豈共、兜之所欲哉？自是陰行讒謗，欲害天下之治者必多矣，流放之刑豈得已哉？寓大斷於至仁之中，此聖人之仁，所以爲「集義」，而異於佛氏慈悲之宗也歟？

舜「四罪而天下咸服」，「四罪」亦是寬仁之政，未嘗深絶人也。共工「静言庸違，象恭滔天」，❷包藏多少誣上妨賢之事，讙兜薦之若采，蓋同惡相濟者也。但讙兜之位尚在共工之下，其罪稍輕，故於共工則流之。「流」是長流，使不返也。於讙兜則放之。「放」謂羈置别所，使不得肆也。《大學》所謂「唯仁人放流之，迸諸四夷，不與同中國」，正此類耳。然流者不加死刑，放者望其改過，何嘗深絶人乎？三苗負固不服，難以力征，則但分殺其勢而已，所謂「分北三苗」是也。此該多少委曲方能感格其心。三苗既革，而又豈忍殺哉？故「殺」當讀爲「所界反」，非殺戮之義也。鯀「方命圮族」，治水無功，意其爲人偏執己見，不近人情，此其所以無成功也。王氏謂「鯀悻戾自用，不從上令」，則恐堯之命非鯀所敢方耳。蓋「方命」者，其號令方而不行也。以其性急，直欲稍抑之，故名其刑爲「殛」。「殛」，急也，猶今之謫官使

❶「終」，《尚書・舜典》無此字。
❷「恭」，原作「共」，據《尚書・堯典》改。

耐性也，亦非死罪云。鯀「殛死」者，因「殛」而死耳。使鯀尚在而棄舊從新，則舜固將復用之矣，亦豈深絶人者哉？由是觀之，聖人心本好生者也，用刑蓋其所不得已焉。

干羽之舞始於有虞，蓋伯禹征苗不服而遂整衆脩文，此但練兵備敵，不事戰争之事也，故即軍中之器而教之養德。「干」，盾也；「羽」，翳也。「干」所以扞，「羽」所以麾，皆以此習兵，使養性情也。後世以舜樂盡善，遂因之以爲常舞爾。若聖人特立此舞以脩德，則近乎迂矣。

《禹貢》亦有可疑處。水道、田壤，後世去古已遠，其同異固不可知。但青州貢松、怪石，揚州貢木、橘、柚，錫貢，荆州貢栝、松之類，怪石無所用，錫貢非所宜，木類又遠而難致，似非唐虞時所當貢者，豈其間亦雜有衰世之言歟？

《盤庚》中言先王「不常厥邑，于今五邦」，此謂自湯以後先王也。遷國重事，非可輕舉者，或以親諸侯，或以控夷狄，或以避水患，皆取於利民耳。五邦之遷，今不可悉詳其處，然皆先王時不得已而爲之也。《逸書序》稱「自契至於湯凡八遷，湯始居亳」，比盤庚遷又數矣，何其遷之易邪？此説不經，不足信也。

《洪範》中亦有錯簡。蓋「三德」一章以「平康」明「正直」之德，而下四句皆足「剛克」、「柔克」之義。「弗友」者，剛之勝也，故曰「剛克」。「剛克」而「沉潛」之，則剛得中矣。「燮友」者，柔之勝也，故曰「柔克」。「柔克」而「高明」之，則柔得中矣。只此已盡「三德」之義，下文「惟辟作福」至「民用僭忒」四十七字，當屬「八政」條「八曰師」之下，而簒入於此耳。「玉食」如舊説，大非人君薄於自奉之道。蓋分田制禄

以重民食之意，所以爲民也。以食爲重，故謂之「玉」。「皇極」條下有「無虐煢獨而畏高明」八字，似當在「其作汝用咎」下。向見楊文恪公嘗有定本，蓋亦有疑於此矣。

西伯戡黎，《史記》以爲文王事，觀其辭意殊不相似。金仁山以爲武王事，是也。但以其書纂入《商書·微子》之前，故世儒相仍，遂以爲文王事耳。仁山之言本於胡五峯、吕成公、陳少南、薛季龍。而吴氏以戡黎之師在伐紂之時，此言似尤得旨，不然則黎在畿内，近紂都之地，周兵安得遽至？而事非緊急，祖伊迫切之言將不取比干之殺乎？然仁山以此爲武王觀政於商，則是戡黎既歸而後伐紂也。此事間不容髮，以兵先往，觀政將何爲者？而尚可退歸邪？

《金縢》一篇，王文端公辯其非古書。初亦疑其爲僞，今反覆觀之，亦以其間有錯簡耳。稍序正之，理自可通也。蓋「我之弗辟」當依孔註以爲「致辟」。「居東二年」當依孔註以爲「東征」。「朕小子其新逆」當依《越絶書》以爲周公巡邊，天暴風，而成王迎之。而「于後，公乃爲詩」至「未敢誚公」二十字，當屬於「歲則大熟」之下。「周公乃告二公」至「罪人斯得」二十九字，[1]當屬於「未敢誚公」之下。其大意則不當以管叔及群弟流言爲疑周公有異心於孺子也。如此則文從而義亦可解矣，周公之事豈不益明哉？

武王遘厲虐疾，周公求以身代，而曰：「予仁若考，能多材多藝，能事鬼神。乃元孫不若旦多材多藝，不能事鬼神。」「能事鬼神」，謂知變化之道，有益於死也。

[1] 「二」，原脱，據文義補。

「不能事鬼神」，謂不知變化之道，雖死無益，使之脩身以盡人道耳。周公自言能多材多藝，非以誇己，蓋欲救其兄，不得不爲此説也。夫生則治人，死則事鬼，各有所職，而況武王有丕子之責於天，所賴以定子孫、佑四方者乃在其身，正當使之盡人道，不可即令死也。故武王死則武王任事鬼之責，而周公當治人矣。周公代則周公任事鬼之責，而武王當治人矣。珪璧，有國家者所以禮神也。「屏璧與珪」，言武王既死，則周家之業必墜，無用璧與珪也。「爾之許我」，謂許己之代死也。「歸俟爾命」，謂俟武王之生也若己之死，否則亦聽天而已，非謂己若不死則屏璧與珪也。

「卜三龜」，非以三龜並卜，三龜並卜則近於「再三瀆」矣。亦非謂「立三人以相參考」也，立三人特以考占耳，何預於三龜之卜乎？蓋一事而三變其情節也，如始卜周公不得代死，又卜武王之疾不死，又卜用何醫藥則得不死，其情節或有此三變也。如《洛誥》「卜河朔黎水」，又「卜澗水東，瀍水西」，又「卜瀍水東」之類，即爲「卜三龜」矣。「啓籥見書」，蔡氏謂：「金縢之匱，乃周家藏卜筮書之物，每卜則以告神之辭書于册，既卜則納册於匱而藏之，前後卜皆如此。」啓者，啓此籥也。此説不通，果如此則召公卜洛亦帶金縢書而往乎？蓋非啓金縢之籥，亦別有藏卜筮占書之物耳。

周公之攝政自武王時始，蓋武王末受命，事皆委於周公。誅紂、伐奄，三年討其君，滅國者五十，皆周公之功也。其兄弟、君臣之間相信久矣，不惟武王信之，而宮中之化，自太任、太姒、邑姜相繼，皆一德也，則宮中之人亦必信之矣。不惟宮中之人信之，而在朝之臣如召公、太公、散宜生

及百執事皆一德也，而在朝之臣亦必信之矣。武王見周公之賢聖，豈肯私其子而不以天下與之哉？蓋天與賢則與賢，天與子則與子，一聽之自然耳。周公固係天下之望者也，然而竭忠以輔成王，不以天下自私，故教之以正，感之以誠，蓋自其爲孺子時已能格其心矣。成王亦豈復疑周公有他志哉？若謂管、蔡因忿周公專攝，而遂欲興殷，此雖至愚必不爲也。竊意管、蔡之流言，非能以周公不軌之罪撼成王，亦非不知有周也。蓋其意亦本文王「三分天下有其二，以服事殷」，而溺於世儒迂腐之論耳。武王之伐紂也，未爲盡善，則殷之頑民必有所未協。管、蔡以是爲周公處有未當，必將貽害於幼主也，故流言及此，而曰「公將不利於孺子」，乃欲仍割河北三分餘一之地，復立武庚以慰人心耳。當時天下皆已臣周，而復舉此議則是叛矣。然名爲忠殷，雖賢士大夫亦不能不爲所惑也。故《大誥》惓惓言天命、卜稽之意以解之。蓋謂武王之滅殷，本於天命，非私意也，是以商之孫子侯于周服，雖如微子之賢而亦無一毫憾周之意。此蓋武王、周公安天下之大義，違則生亂矣，豈迂儒曲學所能知哉？故《大誥》之言全無一語及於正名討罪，正以解人心不知天命之惑爲重也。不然則在廷考翼，自宜決征，而以「艱大」爲辭，甚無意義。此金仁山所以不得不爲「閉關自守」之迂談也歟？

《酒誥》以禁酒爲第一義。以殷紂酗酒，其民化之而昏亂厥德，酒不禁則無反正之幾，故因康叔之封衛而惓惓告戒之，至曰群飲則執歸以殺，亦可謂嚴矣。後世務因循者，以民俗既成，恐至生亂，則姑順民情，而不免於違道干譽矣。此無怪其然也，亦由徒法不能以自行耳。聖人之治，

將正人心，其拔本塞源，不爲姑息，以德足以服人也。禹惡旨酒，文王無彝酒，此聖人兢兢保治，惟恐人之有亂德也。苟使其民安於故習，豈聖人之心哉？

《多方》言「王來自奄」，説者以爲成王即政之明年，商奄又叛，成王征滅之。非也。蓋武王時周公誅紂、伐奄，三年討其君，而其地即封伯禽爲魯國矣。成王初年所以至奄者，爲武庚叛故也。蓋武王之時，封其弟康叔、管叔、蔡叔、霍叔於近殷之地，使爲殷監。當時以武庚叛者管、蔡、霍耳，故謂之三監叛。而康叔國於衛，獨不叛也。殷都在衛西二十里餘耳，惟康叔在東，力不能制，周公懼殷東南與淮夷、徐戎合勢，而亦恐奄之遺民或有不靖也，故奉成王以至於奄，經畧三年而東方始定，即周公東征事，而《東山》詩稱「三年不歸」者是也。篇内所云「四國」，及《多士》所謂「昔朕來自奄，大降爾四國民命」者，指管、蔡、霍及殷耳，非以管、蔡兼商奄而言也。此乃聖人靖難安邦之大計，而序《書》者亦妄生意義，以「踐奄」別爲一事，至謂遷其君於薄姑，則周公相武王伐奄之時其君尚在，而其地何以即封伯禽邪？此腐儒不察於事理之見也。

《吕刑》「五罰之疑有赦」，而及於墨、劓、剕、宫、大辟，亦唐虞「金作贖刑」之遺制。《舜典》所謂「象以典刑」，謂明正其罪而畫圖以示人者也。「流宥五刑」，謂罪已無疑，但情有可矜，不忍加刑，故以流宥之。「鞭作官刑」，所以治官，故用「鞭」，示鞭策之意。「朴作教刑」，所以治民，故用「朴」，示朴厚之意。此皆罪之無疑者也。至於「金作贖刑」，則主罪之可疑者言矣，如事情本實，但於證佐未明，則恐未盡人情，終爲疑獄。刑之則爲忍心，宥之則爲

縱惡，故於此聽其贖焉。一以活民，一以裕國，此因勢利導之政，仁義並行而不悖者也。《呂刑》之贖、疑、罰，豈其所創爲哉？但「百鍰」以至「千鍰」之數，唐虞時或未至如此之多。此則時異勢殊，穆王所以異於古法處，然亦大畧以此分別罪之重輕，示人不敢犯耳，必非不量民之貧富而一概取足者。觀「五罰之疑」又赦之以「正于五過」，此豈專爲開利路而發者邪？聖人之教，極嚴義、利之分，若《呂刑》之書意在爲利，則凡哀矜、惻怛之語皆爲虛文，何足以垂世範俗？今特録此於《書》，必是穆王既老，自懲其平日巡遊過度、誅斂民財，天下必皆急於刑矣，故作此以訓四方，蓋似漢武輪臺之悔，真帝王改過遷善之學也，豈可類目以衰世之事哉？先儒不察「疑」之一字於「贖」爲宜，而概以後世科罰害人之事律之，則失聖人刪述之本意矣。

《呂刑》本穆王所作，以誥四方，而使司寇呂侯傳命者也，故以「惟呂命」三字起之。「王享國百年耄」作一句，「荒度作刑以誥四方」作一句。蘇氏以爲「荒度」與禹「荒度土功」義同，正謂其既老始留心慎刑而大加裁度，非貶辭也。蔡氏《書傳》以「耄荒」爲句，則謂其書爲亂命矣。且曰「呂侯爲司寇，穆王命訓刑」，又曰「呂侯竊《舜典》『贖刑』二字作爲此刑，以聚民財，資其荒用」，則又逢君之惡，而志在貨財者也。其虛辭何足録以爲經哉？

《書序》稱：「秦穆公伐鄭，晉襄公帥師敗諸殽，還歸，作《秦誓》。」竊詳秦穆公之卒當在秦人入滑之前，不當在敗殽之後。何也？秦穆公，賢君也，與晉文同時而覇，敗楚城濮，會王河陽，圍許，圍鄭，無役不從，此可見其能爲中國計矣。入滑之後，報怨搆仇，兵争不息，與前大異，似非

一人所爲也。蓋自魯僖公二年，虞滅下陽，時百里奚始入秦，其後惟務息争休兵，未嘗輕用民力，穆公蓋深有合焉。而公子縶、子桑輩皆勇力之臣，必媢嫉之。穆公誤爲所惑，於是忿然至韓與晉交戰，遂獲其君。此雖足以見將勇兵强之效，然於反己責躬之道實有歉焉，此秦穆公之所以悔也，故《秦誓》之作疑在此時。其曰「番番良士」，必指百里奚也；其曰「仡仡勇夫」，必指縶、桑諸臣也。而「媢嫉」、「能容」之説，亦非無因而發者，勇於受責，不以責人，有合於帝王之學，而自此之後真能改過，故聖人序《書》特録其篇也。夫穆公得百里奚之後，至僖公二十八年，自此一戰之外未嘗用兵，他皆與晉共成覇事耳，故孟子曰：百里奚「相秦而顯其君於天下，可傳於後世」。然則古人所謂「顯君」、「傳後」者，豈以戰勝爲功哉？世儒不察，乃以入滑以後兵争之事皆爲穆公所爲，則亦不知穆公甚矣。及計敗殽之時，百里奚年已百歲，或必不存，然三良未殉，必能以義相規，穆公豈盡不從而迷復終身邪？借使終身迷復，則不可謂之顯天下而傳後世矣。自左氏誤傳穆公之卒在文公六年，而序《書》者因謂《秦誓》作於敗殽之後，稽之事實，豈有合哉？故穆公之卒必在敗殽之前，而《秦誓》必戰韓時所作也。

詩

《周禮・太師》言詩有六義，一曰風、二曰賦、三曰比、四曰興、五曰頌、六曰雅，竊謂此只是後世所謂體格，作詩之義不在此。出於性情之正，而足以使人感動興起，如孔子所謂「可以興，可以觀，可以群，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸

草木之名」者，此則詩之義也。

《左傳》出於《詩序》之後，故其引《詩》篇章多本《小序》，而季札觀樂所言二《南》、《雅》、《頌》與十三《國風》，獨不特舉一曹耳，其餘國名則皆《小序》所列也。古者，天子巡狩，命太師陳詩以觀民風，則列國宜必皆有風矣。而説者以宋爲王者後，魯爲周公後，巡狩不陳其詩，故皆無風。是宋、魯二國之政可以恣行矣，豈有此理？至於邶、鄘已併於衛，其詩皆衛事也，而仍列爲三；鄶已併於鄭，其詩皆鄭事也，而仍列爲二，則其他如虞、如滕、如薛、如邢、如紀、如韓之類，皆先王時公侯，各專一大國，豈盡無風而反不録一詩邪？此皆義之不可通者也。蓋秦火之後，詩多散亡，漢儒旁搜以足孔子所言「詩三百」之數，而又長出十一篇，其不合於古者多矣。而左氏悉祖述之，謂其書作於秦火之前，可乎？

二《南》，文王之化也；《國風》，民俗之情也。凡辭有美刺而非以正論面相告誠者，皆屬於風。雅，正也。大雅者，君臣面相勞勸敷陳之正論也，以其事關朝廷，故謂之大。小雅者，朋友面相交好箴規之正論也，以其事關臣下，故謂之小。頌者稱美之辭，不特稱揚祖德於宗廟，❶凡以誠心頌美其君，而非出於諂諛，如《魯頌·泮水》《閟宮》二詩皆得爲頌。但漢儒所序篇章多失舊次耳，故有以《風》而雜於二《南》及《雅》、《頌》者，有以《大雅》而雜於《小雅》，《小雅》而雜於《大雅》者，又有古詩散亡而以淫亂之辭湊足篇數者。且如「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮」，「唐棣之華，偏其反而，豈不爾思，室是遠而」，必古

❶「揚」，原誤作「楊」，據文義改。

詩也，故《論語》皆嘗言之而今無其文，豈非詩有散亡邪？若鄭聲之淫，孔子所必欲放而以列於詩，如此類者甚多，此豈刪《詩》本意哉？自此一失其傳，而《左氏》諸書引《詩》遂有斷章取義之説，雖《孝經》、《禮記》中出於漢儒附會者亦多有此。今考《學》、《庸》、《論》、《孟》，凡所引《詩》多本詩意，何嘗有所假借牽合邪？如《魯頌》「戎狄是膺，荆舒是懲，則莫我敢承」，説《詩》者以爲魯僖公事，然孟子嘗兩引此語，一則曰「周公方且膺之」，一則曰「是周公所膺也」，豈有人亦可以假借之理？殊不知「膺」、「懲」只是不忘於心之意，而「承」即「承三聖」之「承」，後儒誤訓「膺」爲「擊」，「承」爲「當」，遂謂周公無此事，乃僖公之功而「人不敢當」者，失經意矣。若以「憂心悄悄，愠于群小」爲孔子，「肆不殄厥愠，亦不隕厥問」爲文王，此則有似於斷章取義，然亦但謂二聖之遭讒如二詩之愠耳，非謂二詩可借以爲孔子、文王事也。禮家多以《鹿鳴》、《四牡》、《皇皇者華》用於鄉飲，正爲詩篇失次，誤以其義皆可斷章而取也。如此則「相維辟公，天子穆穆」，可歌於三家之堂，而雅、頌不必各得其所矣。

孔子謂《關雎》「樂而不淫，哀而不傷」，以其得性情之正也。朱子以爲「后妃之德宜配君子，求之不得則不能無寤寐反側之憂，求而得之則宜其有琴瑟鍾鼓之樂」，是以憂樂因於后妃而後爲得其正也。竊意未有其人而先思，則思爲懸想；已得其人而即喜，則喜爲縱情。如此則憂樂有所繫矣，尚得爲正乎？蓋后妃在宫易事難説，宫人非賢無由進御，故不得其懽心則憂其德之有虧，寤寐反側不能自安，見其内自責也。得其懽心則樂其德之有合，

琴瑟鍾鼓方能相洽，見其不敢肆也。憂以反躬，故曰「不傷」；樂以謹禮，故曰「不淫」，此性情之所以爲正也。周公作樂，列於房中；孔子删《詩》，序於篇首。非以此爲脩身、正家之本乎？春秋之時，世俗所尚不過鄭、衛淫哇之聲耳。而師摯入官之初，獨以《關雎》爲教，至其卒章音節已急，而聲氣和平，終始一貫，故孔子嘆之，而曰：「《關雎》之亂，洋洋乎盈耳哉！」其所得於《關雎》者深矣。

《唐風・揚之水》，舊説：晉昭侯封其叔父成師于曲沃，是爲桓叔。其後沃盛强而晉微弱，國人將叛而歸之，欲以諸侯之服從桓叔于曲沃，自喜見其君而樂；且桓叔將傾晉，而民爲之隱，不敢以告人，此不軌之臣陰懷異志，害義傷教莫此爲尤。聖人存此而弗削，何以爲訓乎？竊疑詩意止美賢君下賢，故指其水石之居而欲往從也。「沃」、「鵠」皆賢者所往來之地也。「我聞有命，不敢以告人」，蓋奇謀秘計，不宜輕泄耳。

聖人删定之《詩》，必皆出於性情之正，淫風逆德豈肯存以起人邪心哉？至於稱頌，亦必不取溢美之辭以長諂諛之風。如《閟宫》詩曰「周公之孫，莊公之子」，則爲魯僖公必矣。僖公非賢君也，所以頌者爲其能脩周公之廟，故美其事而祝其眉壽熾昌，以行周公之政。中間但有微刺，如「皇皇后帝，皇祖后稷。享以騂犧，是享是宜。降福既多，周公皇祖，亦其福女」，乃謂天神格而後人鬼享，以見魯不當僭郊之意，未嘗有一語稱及其實德。如《泮水》之詩，明言「穆穆魯侯，敬明其德。敬慎威儀，惟民之則。允文允武，昭格烈祖」，則指其實德而言矣，此非伯禽不足以當之。故《泮水》美伯禽也，非美僖公也。

蓋其辭與《閟宮》大異耳。然《閟宮》之詩，史克所作，以其有周公之志，則情性可謂甚正矣，聖人安得不取之哉？

春秋

孔子之作《春秋》有感於麟，而意亦不在麟也。蓋自太師采詩觀風之政不行，而天下無公論，於是邪説暴行交作，雖臣弑君，子弑父，人亦不以爲非矣，此孔子作《春秋》之本意也。故孟子曰：「孔子懼，作《春秋》。」又曰：「《詩》亡然後《春秋》作。」謂之「作」，豈必出於魯史哉。當時弑君辱國之事誰肯自言，史册又安有直書者乎？觀魯弑皆書「薨」，叛皆不書，意可見矣。孔子往來列國，考論古今，則有以得其實者，於外事豈爲之隱哉？故懼亂臣賊子之得以售其奸，則作此書以明正其罪，而亂臣賊子之心亦必有所不安焉，故曰：「《春秋》成，而亂臣賊子懼。」至左氏乃始以爲非聖人誰能脩之，則似謂舊史有可據者。苟據舊史，孟子何以謂之「作」哉？然則「其事則齊桓、晉文，其文則史」之言何以解乎？此謂《春秋》中之事在桓、文皆可爲，《春秋》中之文在史官皆可撰，而義則非其所能預也。正見當時莫知孔子所以作經之意，而撥亂反正必有待於王者之興歟。

自《左氏》載韓宣子適魯，「見《易象》與魯《春秋》」，曰『周禮盡在魯矣』」，説者因謂《春秋》爲周公舊典禮經，如此則周公遺經必有武王、成王盛時之事與六經並傳者，而今皆無之。及考《周書》所載，有合於聖人之意者雖《吕刑》、《秦誓》皆録於篇，而豈於周公之經可畧乎？且亦未見其有編年之法也。意古史簡畧，隨事紀時

而已。蓋編年之書，名爲《春秋》，義主賞罰。周公之時王道大行，賞罰得正，在上者政教之迹未熄，而在下者美刺之公未亡，《春秋》何所感而遽作邪？

公羊、穀梁是戰國時人，蓋趙孝成王時有荀況，其學出於公、穀，故知之也。左氏又在其後，其書中間有言「臘」處，則秦之祭名也；有言「酎」處，則秦之飲名也；有言「庶長」處，則秦之官名也。及考《左傳》，漢初始出於張蒼之家，本無傳者。張蒼自秦時爲柱下史，明習天下圖書、計籍，又善筭律曆，得非蒼與其徒掇拾所聞，附爲古義，而託於左史以傳乎？今觀三《傳》之言，多與聖經不合，豈可以爲先秦古書，而信其得孔門之意邪？

《春秋經》文義皆具足，不待傳而明也。但考黨與之離合、趨向之正邪、地理之遠邇、年月之久近、事情之終始、典故之有無，則思過半矣。詳見《春秋私考》。

說理會編卷之十終

説理會編卷之十一

越季　本撰次
吴袁洪愈訂正

經義二

三禮

聖學失傳自戰國始，蓋七十子喪而大義遂乖，天下之言不歸於楊則歸於墨。苟有以楊、墨爲非者，必群猜衆怒，無地自容，人無復有敢言孔子之道者矣。所以當時學者各以其私見爲書，禮亦多雜時君僭妄之事。如以伊尹爲割烹要湯，百里奚爲飯牛干秦穆，至謂舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝，瞽瞍亦北面而朝，「孔子曰『當斯時也，天下岌岌乎殆哉』」，❶併孔子之言而造爲之，凡異説之可以驚世駭俗者，何所不至？非得孟子以理辯正，後世孰知其非真有是邪？又如唐虞建官惟百，夏、商官倍，周雖文盛，所增未至甚多。而《周禮》於「鄉」、「遂」二處設官已二萬二十二百七十二人，他尚未與焉，財賦何足以禄之？此皆戰國之言，不足深信者也。後儒但謂漢儒附會，誠亦有之，然得於所傳聞者亦多矣。

《周禮》之書多與《孟子》不合，其檢防周密則誠有之，故先儒皆謂周公致太平之制，朱子亦謂其「廣大周密，周家法度在裹」，此以後世之見觀古人也。殊不知《周禮》所言多涉自私自利，姑以賦民一事言之，大失文王治岐本意。惟何休以爲六國陰謀之書，而胡致堂又歷舉其事而深詆

❶「當斯時也」二句，《孟子・萬章上》作「於斯時也，天下殆哉岌岌乎」。

之，豈爲無見哉？詳見《讀禮疑圖》。

《儀禮》亦戰國時所作，大抵多雜春秋時僭妄之制，但古意亦或少有存焉，庶亦可以考見耳。

韓文公苦《儀禮》難讀。非難讀也，雜以衰世僭妄之事，而所記又多不全，未見其文從理順耳。

《儀禮》所以不得爲古書者，即其服制言之亦有可疑耳。如長子亦子行也，而爲服三年；嫂與兄敵體者也，而不制服，此於輕重豈爲稱情哉？唐貞觀時，於兄弟之妻制服五月，而本朝於適長子止制服期年，蓋有以知此矣。

喪服，爲父斬衰，爲母齊衰，其制不同。而孟子則曰：「三年之喪，齊疏之服，飦粥之食，自天子達於庶人，三代共之。」竊疑古者通喪三年，皆以「齊疏」爲常，而「衰」在胸前，特以「斬」別耳。故《中庸》曰：「父母之喪，無貴賤，一也。」豈有父以「斬」，而母以「齊」之理乎？特以春秋衰世，喪禮不行，士大夫各以私意自便，禮因不同。故晏嬰父卒，服麤縗斬，而室老以爲非大夫之禮。則當時士大夫衰服各有不同，禮家豈因衰世之事而遂分別爲定禮耶？飦粥三年，與孔子三年不安於食稻之旨相同，而禮家以爲既葬乃蔬食，練而食菜菓，祥而食肉。此亦因當時士大夫所行之異而著爲定禮耳，恐皆當以孟子之言爲正。子生三年然後免於父母之懷，其情一也，豈宜有異制乎？

三年之喪，禮家以爲二十七月而終，此必衰世之制，短喪之漸也。子生三年然後免於父母之懷，豈有二十七月即可免喪之理？觀魯宣公新宮災在薨後二十九月，其時主猶在寢，可見喪不止於二十七月矣。孫爲其祖若曾、高祖承重者皆斬衰三年，以

父母之愛同也。臣爲君亦斬衰三年。「元后作民父母」，是天下之大父母也，故三年之喪通謂之父母之喪。若周景王爲穆后及太子壽，皆有三年之喪，則附會之，臆説耳。信有之，亦私恩，而非禮之正也。

「繼母如母」，「慈母如母」，此皆以其鞠育之恩同於親母，如《禮》所謂「生養之，終身如母」，故爲之服三年也。雖爲繼母，苟未有恩，則以其嘗親父體而服之，同於庶母，斯已矣。若概以爲三年則過，且非所以重嫡也。古人最重嫡、妾之分，故有「不再娶」、「無二嫡」、「無以妾爲妻」之説，其於繼母之禮必不如此之無别。惟此義不行，然後庶母皆當如母之禮，而陵嫡子者多矣。

《聘禮》所言皆諸侯之事，諸侯不當有聘也。詳見後論「朝」、「聘」條下。

《禮記》之言雖雜，然其間有真得聖人精意處，則過《周禮》、《儀禮》遠矣。

《禮記》所以雜者，有虚無之説，有刑名之説，有僭僞之説，有夸誕之説，有煩瑣之説，有附會之説，察此六者而後聖人之精意可求矣。

禮，祭必立尸，非虚設也。古人最重祭祀，齋戒以交神明，誠意必能感格鬼神。蓋有依人以告利成者，今之神物附人而語者尚多有之，此立尸之所由起也。尸必以童蒙爲之，故禮謂之抱孫。當其時，純一未發，以之居尸位，則朴然自以爲神，忘其所處，而尸以筮定，一聽於神，人謀無所私焉。且祖孫一氣相通，精神尤易感召，而孫之從祖又生，時昭穆之所依也。孫可以爲王父尸，其以此歟？尸有君道焉，故弟爲尸則兄亦敬之，從子爲尸則諸父亦敬之，此即

「非始封之君得臣諸父昆弟」之義也。❶ 惟爲人子者祭祀不爲尸，則以子無臣父之理故也。雖以神事尸，而以子加父，事終不順，豈所以明子事父之道哉？此聖人立尸之精義也。後之祭祀，誠意不足，式禮多愆，事尸蓋有褻玩不恭者矣。祭既不能致敬，尸遂不足依神，上下相褻，獻酬皆虛，有尸徒滋慢易而已。尸之廢，起於戰國，其又以此歟？廢尸而專於事主，猶愈於有血氣者之有慢心而神依焉。如丁蘭刻木爲母，而靈應也，亦庶幾無怨恫矣。如此則影祭可也，象祭可也，同歸享於克誠而已矣。然則後世之祭何必復立尸哉？

古者師不制服，蓋謂恩有重輕，不可以例定；勢有順逆，不可以必行。在吾心制之以求自盡耳，故曰「心喪」。孔子歿，門人治任於三年之外，而子貢反築室於場，獨居三年，是在墓側也，則三年之内非泰然即吉可知。以爲若喪父而無服，則恐但不若親喪之宅憂耳。其他恩不及孔子與夫百工技藝之師，例以三年，則又過矣。至於師恩雖重，而爲人子者，父母在，不欲其冠衣純素，則且當從父母之心。又凡有官守者，將以服勤君事，雖愛師之至，不得不以禮制情。若必欲服喪，則於勢有所不行，況後世君喪尚皆以日易月，又安得於師而獨厚邪？

《禮記》所記有言小學者，有言大學者，有言禮文者，有言禮意者。如灑掃、應對之習，小學也；仁、義、禮、樂之教，大學也；升降、揖遜之數，禮文也；恭敬、撙節之宜，禮意也，散見諸篇，尚存古制，豈可以爲盡非先王之禮經哉。自迂腐之儒雜

❶ 「得」，《春秋胡氏傳》作「則」。

以邪說，而正義始不明耳。姑以《檀弓》明之。如云「孔子少孤，不知其墓」，「舜葬于蒼梧之野」之類，皆妄傳者也。又謂「合葬非古也」，「易墓非古也」，若以爲古無此事則可，以「不合」、「不易」爲古禮則不可，此皆好怪誕者之言，奚足以爲經據哉？凡此之類不一而足，皆當裁之以吾心之節文而已。

孔子不知其父之墓，問於陬曼父之母，然後得以其母合葬于防。以合葬觀之，則孔子之母未嘗見出於父者也。而《家語·後序》乃曰：「自叔梁紇始出妻，及伯魚亦出妻，子思又出妻，故稱孔氏三出妻。」是叔梁紇之妻已出，惡得以合葬邪？據《檀弓》言，則孔子、子思皆嘗出妻，而不及叔梁紇、伯魚，與《序》說不合。又孔子以伯魚哭母爲甚，子思不使子上喪出母，而以「道污則從而污」爲說，皆非聖賢之教也。然則「三出妻」之事，其亦不足深信者乎。

《檀弓》「重，主道也」，陳澔註謂「周人虞而作主，則徹重埋之」，此說非矣。蓋「作主」在卒哭，不在「虞」時也。《左氏傳》云：「凡君薨卒哭而祔，祔而作主。」蓋始死未有主，以木爲重而竪之以主其神，未有文也。故《檀弓》曰：「重，主道也。」葬而有謚，然後作主而徹重埋之。易重之主即「栗」主也，栗堅可久，所以藏也；刻之以謚，所以祔也，其義主乎吉矣。故《士虞記》曰：「吉，主皆刻而謚之。」吉以謚別，豈非在卒哭時哉？蓋自《公羊傳》有「虞主用桑，練主用栗」之說而承其誤，是以既葬反虞之時先作「虞主」，而期年練祭之後又作「練主」也。殊不知卒哭之主即「練主」也，豈待練而後作哉？蓋主因祔作，虞時有重，不必別作主也，而奚有「桑主」之名哉？詳見《春秋私考·文公二年下》。

《王制》首言天子諸侯受地、班爵禄之制，剽竊《孟子》爲説，雖文或小異，然大義則猶未失也。其後所言畿内、畿外封國多寡之説，則不經矣。詳見《讀禮疑圖》。

《月令》本《吕氏春秋》，雜舉三代及秦事，禮家記事者抄合爲此書，中間多有先王遺制，其必夏時所行之政令歟。但其以青陽、總章、玄堂、明堂別爲十二室者爲明堂之制，後世因之，其説紛紛。殊不知明堂者天子朝諸侯之堂也，「王者南面而聽天下，向明而治」，如曰「舜南面而立」，「雍也可使南面」，皆此義也。明堂豈有分向四方，而按季各居一方之理？且如總章北向，而冬月居之，何以當寒風之凛冽乎？至齊宣王時猶有明堂在，其地豈得亦兼四時之制乎？此蓋周之盛時巡狩之遺址也。故《孝經》云「周公宗祀文王於明堂以配上帝」，則亦因巡狩所至之方祭其帝，而配以文王也，意亦文王爲西伯時所統之地，以其有功德而特配之耳。不然則郊天既以后稷配矣，而又何必別起明堂之祭以配文王邪？此見明堂本以朝諸侯而設，京師與方岳皆有之，豈有不南面者哉？

《文王世子》稱「武王九十三而終」，《竹書記年》則稱「武王年四十五」。❶金仁山辯九十三之説有不通處，而止以《竹書》爲據，今亦無以考其必然。但觀《中庸》云「武王末受命」，而《詩》又言「綏我眉壽」，則武王信已老，而《竹書》之説亦不足據，但未必其爲九十三年耳。《孟子》又言「周公相武王誅紂、伐奄」，則武王時周公已攝政，如堯老而舜攝也，如此則至武王喪畢而止爾。《明堂位》乃言周公攝政自成王始。又成王元年伯禽即受封，時成王當亦

❶「四十五」，當爲「五十四」之誤。

已長，必無抗世子法於伯禽之事，假使有之，亦在武王未崩之前，必不在成王即位之後也。況其年周公即避東都，則其攝政亦不待武王喪畢而止矣。及考《家語》言成王十三歲即位，則武王當八十一而始生成王，而成王之弟又有應、晉、邗、韓生於其後，恐無此理。至謂其既葬而冠，孔子論之曰：「古者王世子雖幼，其即位則尊爲人君，人君治成人之事者，何冠之有？」竊謂天子未冠而立，此皆聽於攝政大臣之時也。至其長也，自宜知成人之道，豈有既立而可不行冠禮者哉？但其禮或別有節耳。大抵漢儒附會之言，非出於聖賢經傳者，皆不足信也。

《禮運》以「大道爲公」、「大道既隱」爲說，其事本亦古今異宜，但以爲大同、小康則有薄禮之意，此蓋老、莊虛無之餘見耳。《檀弓》載原壤母死而歌，亦此類也。

《郊特牲》「喪國之社，屋之」，欲其不受天陽，此本拘儒之說。《春秋・哀四年》「亳社災」，公、穀皆附此義，豈與記禮者同出一傳邪？夫古制簡畧，故社達天陽，後世社稷之禮，儀文漸備，則社宜有屋以蔽風雨，不然則疾風暴雨之時何以行禮邪？殷社之不廢，則以之爲亡國之戒可也，而何必特爲之屋乎？

《明堂位》之說妄謬尤甚。古者立不中門，出入止由闑之左右門；內止有東、西二階，並無中階，此云「三階」，非古制矣。至謂成王幼弱，周公踐天子之位以治天下，成王以周公有勳勞，封以曲阜，地方七百里，命魯公世世祀周公以天子之禮樂。是以魯君祀帝于郊，配以后稷天子之禮也。「季夏六月，以禘禮配周公於太廟」，方「納蠻夷之樂於太廟」，欲「廣魯於天下也」。又曰：「夏礿、秋嘗、冬烝、春社，秋省

而遂大蜡，❶天子之祭也。」其下又言天子之政，天子之廟飾，皆悖理不經之事，豈魯之迂儒欲夸其國之盛美而爲此説邪？然附會者亦多矣，惟成王以周公有勳勞，「命魯公世世祀周公以天子之禮樂」一語，則似崇德報功厚意，程子猶以爲非，況其僭亂之甚者乎？此可見《禮記》之不足盡信也。

《樂記》能發精藴處甚多，但漢儒之所集合，亦頗繁碎耳。

《雜記》載諸侯出夫人，使者將命曰「寡君不敏，不能從而事社稷」，有司官陳器皿；妻出，夫使人致之曰：「某不敏，不能從而共粢盛。」云「不能從」者，謂不能從夫人以共事，蓋不斥言夫人之罪也；并其嫁時所賫器皿而還之，此皆厚道也。夫婦人倫之本，恩義宜篤，故必正身、脩德，刑于寡妻；苟有小過則教誨之，使歸於善，必閨門雍睦乃爲順道。若謂古之人如孔子、子思亦皆出妻，必其所不得已耳。然當其出時尚存忠厚，如對姑叱狗，藜羹不熟，此小過也。而乃以之被出，必其别有大惡，不欲顯言，姑假此以爲辭耳。蓋絶交不出惡聲，出妻令其可嫁，雖以義斷，而猶不失恩也。此與《雜記》義同。《家語》載婦有「七出」之條，中間亦有不係大惡，如「無子」、「惡疾」云者，得無古人亦或假此出妻，而漢儒因附著其説歟？然「七出」之條亦不能盡，且如其妻傲狠忿争，肆無忌憚，任情所爲，不可教誨，又安得不出邪？若「三不去」之説，則誠忠厚之道也。雖有大過亦當委曲處之，使無失所，豈可自處其薄哉？《内則》曰：「子甚宜其妻，父母不悦，出；子不宜其妻，父母曰『是善事我』，子行夫婦之禮焉，没身不衰。」是妻之

❶「秋」，原誤作「春」，據《禮記·明堂位》改。

去留又不可以執一論也。

聖人之制，廟祀有三大義焉：親親也、尊尊也、賢賢也。古之有天下國家者皆特立「四親廟」，以時祀高、曾、祖、考之親，所以親親也。五世之上親盡當祧，而受命爲天子與始封爲諸侯者，則爲百世不遷之祖，而廟爲獨尊。太祖而下嘗爲君者，不論世之遠近，皆歲一合食於太祖之廟，非爲君者不得與焉，所以尊尊也。太祖以上世代遼遠，不能悉祀，則擇其有功德者特存其廟，至大享而以太祖配之，則謂之禘。禘者審諦之義，蓋審其功德也。自太祖以下親盡當祧，而有功德者則爲百世不遷之宗，亦特廟以祀之，所以賢賢也。禮家妄生意義，以親廟爲天子七、諸侯五、大夫三、適士二，而不知親親之恩止於高、曾、祖、考，而無分於貴賤。以祫爲毀廟，未毀廟之主皆合食於太祖之廟，而不知祫祭專序，爲君之次，而私親不可混於君；禘爲禘其祖所自出之帝，而不知其爲審諦功德。此其所以窒礙而不通也。詳見《廟制考義》。

郊者，天子所以祀天之祭也，兆於南郊，故謂之郊。劉原父曰：「夏后氏以建寅爲正，商人以建丑爲正，周人以建子爲正，王者必以其正月郊。」是以歲首之月而郊也。歲首之月而以郊先焉，禮莫重於此矣，故《禮運》曰：「祭帝于郊，所以定天位也。」禮行於郊而百神受職焉。地與天爲對，而主宰乎大地者即天也，故凡大祭，「天」於經則恒總稱爲「上帝」而已。《春秋》魯郊兼望、祭義，報天兼日、月，即此而觀，則非單祭天也，此可見天子之郊，百神皆合矣，豈有地不在中之理哉？第以周之歲首在子，恒以子月郊天，而《郊特牲》遂以郊爲迎長日之至。《周禮》亦有冬日祭帝于圜丘，夏日祭地祇於方澤之說，蓋得

之傳聞，而失其本意耳。果以冬至祭天爲定禮，宜乎應節即郊矣。而日常用辛，則郊祭豈爲冬至而設哉？若夏至祭地之説，則以大社在周正建午之月，因以夏祭爲祭地而並列於天耳。殊不知天地有分祭，有合祭，合祭則總於歲首，分祭則地與日月之類，因其月而行之，禮各有所宜也。别有《郊祀議》詳著其説。

古者大夫祭五祀，謂門、户、井、竈、中霤也。自其閉藏而言，則曰户。自其開通而言，則曰門。中霤者，污下之地，流水之所鍾也。此五者不惟大夫有之，民家亦不能無也，但大夫則得以時分祭，庶人不能，則但以庶人所得爲之禮，歲一合祀可也。人本於天地，亦豈可不報？雖不敢專祭，而五行生育之神則亦天地之德也，以其得爲之禮，歲一合祭，亦何傷乎？

《儒行》之言多所夸大，或以爲不出於孔子。竊意時君有輕儒之心，而以此爲説，亦未爲過。但語多繁疊，未必皆孔子之言，則或戰國豪士所附會耳。

《婚禮》將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世，故以親迎爲重事，而壻拜迎於門外，入而升堂、奠鴈，蓋親受之於父母也。如此則授受明，而得以正始矣。然春秋時諸侯以爵，則有尊卑；以國，則有小大；以道途，則有遠邇。或迎之於其國，或迎之於其境，或迎之於所館，壻不能親至婦家，則父母兄弟蓋有越境而送其女者，但與壻親相授受，亦不失其爲親迎矣。此又禮之節也，可以補《婚禮》之所不備焉。

《鄉飲酒義》：賓主象天地，介僎象陰陽，三賓象三光；讓之三象月之三日而成魄，四面之坐象四時。以賓介當西北、西南嚴凝之氣，以主僎當東南、東北温厚之氣。以烹狗於東方，祖陽氣之發於東方；

洗在阼，其水在洗東，祖天地之左海。又以賓主所鄉、所居之東、南、西、北，取義於春、夏、秋、冬。皆迂儒拘執之論也，燕飲之禮豈在於此哉？

《射義》所言得古人制禮之意，但中間附入「孔子射于矍相之圃」，子路、公罔之裘、序點辭人退去之言，則似禮家夸大之辭，而非孔門與人爲善之意也。夫「敗軍之將、亡國之大夫」既爲其國所容，豈復可深絶哉？「爲人後者」謂從人，猶言人役也。註家解爲「求爲死者之後」，則益迂腐矣。其餘則皆格言也。

「射禮」之制起於射獵。夫禽獸，君子所不忍殺；矢人，君子所不忍爲，然而聖人之教亦不廢焉。則以天下之人率射獵以爲生，得禽獸以爲食，民俗已成，莫之能禁。於是因人情而爲之節，肉則使之奉先、養老；射則使之正德、肅容，因以養其良心焉。此不得已之權教也，夫豈强立之禮哉？射禮立而選士授官皆在於此，則射之爲教亦大矣。此射禮之所由，而《射義》未之及也，故附論之。

朝者，諸侯所以事天子也；聘者，天子所以懷諸侯也。諸侯無自相朝、聘之禮。《周禮・大行人》「凡諸侯之邦交，殷相聘，世相朝」，皆衰世之僭禮也。觀春秋時諸侯相朝，皆小國朝大國，而大國無報朝者；相聘，皆大國聘小國，而小國無報聘者。故魯之朝、聘鄰國，皆但言「如」，可以見其非禮之正矣。不但諸侯自相朝、聘爲非禮，雖《王制》所謂「諸侯於天子比年一小聘，三年一大聘」之聘，亦禮之所不得爲也。然則《聘禮》所載，其衰世諸侯之制歟。但外國往來弔慶之事，則禮或有相類者耳。

説理會編卷之十一終

說理會編卷之十二

越季　本撰次
吴袁洪愈訂正

聖賢一

孔子

附論伯夷、伊尹、柳下惠從一體上造極，孔子從具體上造極

《家語》載孔子事，俱是漢儒摭拾戰國以後迂談而附會之者也。中間多有因四書之言而發揮之，如後世作義然者，故《論語》言子桑伯子「居簡而行簡，無乃太簡乎」，則附爲「伯子不衣冠而處」，「欲同人道於牛馬」之説；言子賤「魯無君子者，斯焉取斯」，則附爲「父事者三人，兄事者五人，所友者十一人」之説；❶言「由之瑟奚爲於丘之門」，則附爲「子路鼓瑟有北鄙殺伐之聲」之説；言「直哉史魚」，則附爲「至死，猶以尸諫」之説。❷又有虛誇之辭，如數言而却萊兵，七日而誅少正卯之類。又有過高之辭，如「人遺弓，人得之，何必楚也」之類。又有貴霸之辭，如以「萍實」爲吉祥，「惟霸者爲能獲焉」之類。又有尚奇之辭，如知「商羊」爲「水祥」，「惟齊有備不敗」之類。其餘則雜出於《禮記》、《左傳》、遷《史》而屑湊成書，不可以爲孔氏遺書而盡信之也。然時有格言，姑取節焉可也。若必欲據此以證孔子行事之實，則失之遠矣。

❶「父事者」三句，《家語·辨政》於「父」、「兄」之上均有「所」字。於「友」下有「事」字。

❷「至死」二句，乃朱熹《論語集注》之語，《家語》則作「子魚死而尸諫」。

宰我曰「夫子賢於堯舜」，先儒以爲語「事功」也。所謂「事功」者，推堯舜之道以垂教萬世也。夫聖之所以爲聖，以德言耳，「事功」奚足論哉？即論「事功」，則堯舜之治天下，平成之功萬世永賴，而「精一」、「執中」之傳，已足以開心學，固不待夫子删述六經而後始爲功也。況孟子欲學孔子之意，乃爲「時中」之德，故言「自生民以來未有孔子」，而宰我、子貢、有若推尊之言，不過引以爲證耳。然則「賢於堯舜」云者，豈不主德言邪？但以德言，則堯舜之德萬世莫加焉，而孔子之賢何以過之？蓋學無終窮，自其精於庶物者言之，則後聖或有前聖所未及也。就以堯舜言之，堯之德蕩蕩如天，故孔子以「大哉」稱之，而於天下之事固若未能一一皆知也。至舜起於側微，練於庶事，故立法制，盡民情，而君道始立，故以「君哉」稱之。舜之德「重華協帝」，與堯同大者也，而其練事則視堯爲精，雖謂之「舜賢於堯」可也。況孔子生當周末，其民情之變僞，與古又大相遠；而以少賤，備嘗險阻，鄙事無所不能，練事又益精矣。使當堯舜時，則其智慮必有濟二聖之所不及者，安得不謂之「賢於堯舜」乎？然堯舜純一不已，善與人同，其爲德之大固自若也。孟子明謂「宰我、子貢、有若智足以知聖人之汙，而不至阿其所好」，則以其言爲必可信也，而可不求其精義之所在乎？

《史記》謂孔子弟子三千，而身通六藝者七十二人。其所謂「三千」者已無所考，意亦臆度之言耳。至謂七十二人爲身通六藝，則以「多能」律孔門之士也。孟子曰：「以德服人者，中心悦而誠服也，如七十子之服孔子也。」聖人闇然下學，不求人知，非果知聖人之學，雖門人亦必有不心

服者，故孟子特舉七十人以爲言，蓋七十人皆心服者也。七十人之外苟尚有服者，則所計人數必不止於此矣。故言「七十人」當以服孔子之説爲正，若以身通六藝爲信，然則人將求學於文藝矣，豈君子不貴「多能」之教哉？

孔子周流四方，授徒講學，此前古所無之事，蓋與世尊以四大因緣出世而遊方普度者意同，但孔子則合乎時中爾。夫「成己」、「成物」之學，欲人同歸於善，千聖無二心也。舜之側微，與人爲善，而所居一年成聚，二年成邑，三年成都，非以此學化導人乎？惟父母頑嚚，事多責備，耕田以供子職，猶不得其懽心，固不可舍之以遠遊也。伊尹以先覺自任，豈不欲覺斯民哉？而其微時成湯已作，所以救夏桀之亂者未盡無人，則但耕於有莘，如伯夷、太公之歸文王而就養也，亦可樂道以待時矣。傅説之築傅巖也，獨行其道，則當賢聖之君六七作之際，此學尚明，雖不汲汲焉可也。若夫春秋之時，天下無一人知學者，孔子憫世之亂，安忍坐視邪？故之齊、之宋、之衛、之陳、之蔡、之楚，席不暇煖，苟得君而事之則可以興周道，故三月無君則皇皇如也。此其心何心哉？所至之國，不論賢愚之類皆有教焉，欲使斯道之傳不絶於天下。雖興道致治之功不能自試，尚將有待於人，此至公無我之心也。聖人之志，豈止於授徒講學而已哉？孟子游事魯、宋、齊、梁、滕、薛諸國，是亦孔子家法也。要之，其時當然，其心不得不然也。

孔子自生民以來所未有之德也，然當其身知者亦鮮，故與季路言「知德者鮮」，與子貢言「莫我知也」。夫蓋非成德達材之士列於德行、言語、政事、文學之科者，不足以知之，況遭權臣叔孫武叔之毁，苟

非有定力者安保其不畔去邪？故孔子嘆「從我於陳、蔡者之皆不及門」，以見當厄而不忍棄去者之爲難也。而顔淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓則以德行稱，宰我、子貢則以言語稱，冉有、季路則以政事稱，子游、子夏則以文學稱，其人果豈易得哉？至於孔子既没，七十子皆喪淆於戰國功利之中，則知者抑又鮮矣。苟非孟子發明聖、智、大成之説，孰知孔子之聖自古所未有，而其所以爲聖則又不過盡其性分之常，而不爲已甚者邪？

孔門諸賢，有因材質所近而成材者，子夏、子游、子張是也；有因德性渾全而成德者，冉牛、閔子、顔淵是也。成材者得聖人之一體，成德者具聖人之全體。得一體者曰「有見其文章有可觀也」，具全體者曰「微見其聲色之不大也」。「一體」者未可以語德之全，而「具體」者未可以語大之化，其差等則然矣。若伯夷、伊尹、柳下惠則從「一體」上造極，而爲一偏之聖；孔子則從其體上造極，❶而爲時中之聖。是則聖人之於天道也，其有差等亦各因其資禀之高下耳。然聖人之學誠一不已，中和之致，日新又新，既造聖域，豈肯自謂「工夫」已至而不求躋於天道哉？故限於所成者，氣之殊也；勉於所進者，志之帥也，使伯夷、伊尹、柳下惠而假之以年，安知其不與天道脗合邪？

孔門諸賢

曾子、子思、子游、子夏、子張、子貢、冉牛、閔子、顔淵、有若、子路、宰我、樊遲

曾子之學在《大學》，子思之學在《中庸》，蓋其平日所受於父師之教，恐其失傳

❶「其」，或爲「具」字。

而作，然亦止是造道之言耳。曾子雖聞「一貫」，然觀其「晉、楚之富不可及也，彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義」之言，則猶似物我相形；及避越寇而有「無寓人於我室，毁傷其薪木」之言，則亦有所「意」、「必」也。子思與魯繆公論友，而曰：「以德則子事我者也，奚可與我友？」於其餽鼎肉也，摽使者出諸大門之外，而曰「今而後知君之犬馬畜伋」，其言亦太露圭角。以曾子比之，則曾子氣象似覺稍優，然與顔淵從容氣象不同，亦可見其「默而成之，不言而信」處有所不足也。此孔子稱門弟子好學，所以獨舉顔淵也歟？

子游、子夏素稱文學之名，子張常有威儀之辟，此其初本務外者也，得聖人爲之依歸，而學始就實。如子夏論詩而知禮後，子游論喪而主致哀，子張聞忠信篤敬而能書紳，其學固已近裏矣。至以切問、近思言仁，學道、愛人言治，與夫「見危授命，見得思義，祭思敬，喪思哀」言士，此又足以見其所成皆實行也。孟子謂其「有聖人之一體」，其以此歟。然於聖人之藴，必不能如有若之識其深也。故夫子没，而三子者皆以有若似聖人，欲以所事夫子事之。此雖其謙退、自知不足之心，但有若之似聖人者言語也，而聖人之實德不當於言語求之，故曾子以爲「不可」。然則三子以其平日所親炙於夫子者而深造之，則聖人之實地也。而有若之所發揮，不過虚見而已，亦奚益於得邪？此曾子之學所以獨得其宗者，亦惟實踐而已。

孟子謂：「宰我、子貢善爲説辭，冉牛、閔子、顔淵善言德行。」朱子註「善言德行」爲「身有之，故言之親切而有味」，是未知德行者也。《易》曰「默而成之，不言而信，存乎德行」，則「德行」是不尚言者也。若

「善爲説辭」者，則謂其言「親切而有味」可也，但未必其身有之否耳。孔門以言語名科惟宰我、子貢，此亦止自從陳、蔡者言也。其外言語似聖人者，則有有若，亦惟此三人而已。故孟子又言：「宰我、子貢、有若智足以知聖人汙，不至阿其所好。」汙者，深曲之地，蓋能知聖人之深曲者也。如此則聖人之精藴足以發之，即所謂「言之親切而有味」者也，雖後世善講聖人之學者未必能過焉。而又許其不阿所好，則其言信而足徵矣。然三子之所就止於言語之科，孟子許子貢以「善爲説辭」，乃其没後之言，則平昔所聞於夫子之「一貫」，固未能盡得也。及夫子歿而築室於場，獨居三年，工夫亦可謂近裏矣，而所成就止於如此，況宰我、有若又未可與語「一貫」者乎？大抵文辭太著，則含蓄不深，此其所以不及冉牛、閔子、顔淵之成德歟？今之學者知宗孔、顔「精一」之傳，而於宰我、子貢、有若有弗屑焉，志不可謂不大也。竊謂宰我、子貢、有若所講聖人之汙，亦孔、顔之正宗，而卒不得與顔淵同科，此可見宣言之易，而克己之難也。「默而成之」，非實用「衣錦」、「闇然」之功者不能也，觀乎宰我、子貢、有若之所就，亦可以自省矣。

宰我、子貢、有若雖皆善於言語，而德行不及顔淵，然其篤志力行，事皆誠實，苟有詐心則其所耻，故「仲尼之徒，五尺童子羞稱五霸」，非虚語也。充是心也，行一不義，殺一不辜，必有所不爲，其爲言語豈大言以欺人者哉？由今之學者觀之，則又當有愧矣。

子張初見孔子時本務外爲名之士，故有「干禄」、「問行」之學。孔子謂師爲過，而曾子謂其「堂堂難與爲仁」，則其人可見

矣。當其時，孔子告之皆言行切實之事，其問政也，又告之以「居之無倦，行之以忠」，則亦皆使反求於心也。至其問仁，則告之以能行恭、寬、信、敏、惠五者於天下，似與平時鍼砭之言大不侔矣。蓋孔門群賢之穎悟無如顏淵、子貢，而二子之氣魄亦大，皆以澤及天下然後可以爲仁。而孔子則皆使求之於己，如顏子志在「天下歸仁」也，則告之以「爲仁由己」；子貢志在「博施濟衆」也，則告之以「能近取譬」，何嘗使求仁於遠哉？而於子張則使「行五者於天下」，五者皆仁之施也，宜非所以告求仁者，得非以子張自「書紳」以後用力於崇德辨惑，漸能務實，如「執德不弘，信道不篤，焉能爲有，焉能爲無」之言，大非前日之見，則固已有聖人之一體矣，而其才氣又足任重，其時必已從政，故遂擴充其量歟？此亦可見聖人教不躐等也。

孔門諸賢能勇於爲義者惟子路，聞善必行，他人所不及也，然不得厠於狂者之列。蓋子路氣質用事，志在事功，雖聞夫子之教，而於禮尚未能卑。狂者則性情用事，志在德行，雖有簡畧之時，而胸恣悠然，從容自得，比之粗疏者大相遠矣，孰謂狂爲放縱無檢哉？

孔子與曾點，非爲意見有可取也。觀其鏗爾舍瑟之時，是何等從容氣象？至於浴沂風雩之言，亦是道其真意所在，蓋志存爲己，而無外慕也。狂者之實地如此，而可以放縱無檢言乎？

樊遲之學，最爲切己。其初問「仁」、「知」時必有急效媚神之病，故孔子以「先難後獲」、「務義遠神」告之，蓋於一節上救其病也。既而從遊舞雩，乃問「崇德」，則德欲進矣，孔子告以「先事後得」，亦「先難後獲」之意也。而「脩慝辨惑」亦皆欲去病

根之切問，第以其尚有憤世嫉邪之心，病之所重在此，故以「治己」、「懲忿」之事告之，亦治一節之藥也。觀其人雖若近於粗鄙，而存心之正安可少邪？及再問「仁」，則以「先難後獲」爲無所下手，如顏淵之「請問其目」也，故告之以「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄不可棄也」，其言愈加密矣。胡氏謂「樊遲問仁，此最先，『先難』次之」，則於教人先後之序似有不宜焉。故「恭」、「敬」、「忠」所以擇善也，「雖之夷狄不可棄」，所以固執也，而學始有實地矣。自是樊遲用心於内，學能自成，則有隱居求志，獨善其身之意，故請學稼、圃，蓋欲謝世事而樂田園，豈若鄙俗求田問舍者之識趣卑陋哉？孔子以其學可大成者，故又啓之以禮、義、信、化民成俗之事，使知大人之學，不當安於小成而已。樊遲聞此又進一格，以禮、義、信之外尚有仁、知未盡，故又以爲問。而孔子則以「愛人」、「知人」，且以「舉直錯枉，使枉者直」之道告之，亦以治化言也。夫論學而及於治化，此惟成德者可以語之，不然則聖人之教亦躐等矣。故樊遲之所成，皆切己之實學也。

說理會編卷之十二終

說理會編卷之十三

越季　本撰次
吴袁洪愈訂正

學　術

聖賢士類等第

《論語》言聖人之下有君子，君子之下有善人，善人之下有有恒，蓋亦不可得而思其次之意也。聖人者德盛仁熟，大而能化者也，不可得見，則曰「得見君子，斯可矣」。君子者，德行渾成，光輝外見，雖未至於聖人，已非具小才者矣。又不可得見，則曰「得見善人，斯可矣」。善人者，德性用事，好是懿德，雖未至於君子，已非踐成迹者矣，又不可得見，則曰「得見有恒者，斯可矣」。有恒者，本人恒有之心，而言人之恒心即天地常久之道也。執德有常，久能不變以充其善，則雖君子、聖人亦由此進。故有恒之心即善根之所以爲主也，但爲氣禀所拘，不能發達，必須以古人成法漸開明之，然後其善能自爲主而無執滯也。作聖之基實在於此，有恒之人豈易得乎？

子貢問士，累及其次，而孔子告之，因有三等。「行己有耻，使於四方，不辱君命」，此德全而才足以有爲，即所謂君子者也；「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉」，此德性用事而孝弟孚人，即所謂善人者也；「言必信，行必果，硜硜然小人哉」，此謹守繩墨，不易其心，即所謂有恒者也。觀孔子有取於「有恒」，則言行硜硜之士特以其規模狹

小而謂之小人耳。由此而充之，則久於其道可以天下化成，而豈限之止於小人者哉？

孟子言「可欲之善」，❶是善人；自「有諸己之信」，❷至「充實光輝之大」，❸是君子；「大而化之之聖」，❹是聖人。

人品誠僞高下等第

學皆本於仁義。仁義，性之德也，聖人能盡其性，渾然成德，則大本立矣。仁義在中自然流出，則爲發而中節之和，故孟子論舜曰「由仁義行」。其次，仁義未能渾然，而力行以至之，則謂之「行仁義」。「行仁義」亦是立大本以行達道，隱然入於德性之微，不在事之顯處做出一仁義也。「由仁義行」，安行也，如孔門所謂「一貫」。「行仁義」，利行也，如孔門所謂「忠恕」。「忠恕」離事不得，只在事上提醒此心，求其「歸一」而已。求「一」者，求忠於恕，已是大本上用功，特未能如「一貫」之合一，尚涉於隨事起念耳。隨事起念則有間斷，其工夫不免於强恕，然皆德性爲主，本體之實功也。强恕而行，使事皆順理合宜，謂之「集義」。「集義」者，「内省不疚，無惡於志」；行不合宜，心必不慊。此則羞惡之心不從外得，便是仁也，故曰「求仁莫近焉」。此與「義襲」者不同。「襲」是「褐襲」之「襲」，衣之自外加上者，非「掩襲」之謂也。蓋以仁義爲美，於事上着意做出一仁義，此則在聲色上可聞可見處用功，多着一層意思在内，所謂「必有事焉」而正之者

❶「善」上，《孟子・盡心下》有「謂」字。
❷「信」上，《孟子・盡心下》有「謂」字。
❸「大」上，《孟子・盡心下》有「謂」字。
❹「聖」上，《孟子・盡心下》有「謂」字。

也。第其用心止於有着，雖非真體流行，未免於助長之病，亦是於事上實做自己仁義，故硜硜小人「言必信，行必果」，亦「義襲」者也。尚未有作僞之心，猶得爲士，謂其德性稍有開明，一變可以至義也。苟有作僞之心，則謂之假，霸者之假仁義是也。竊其名以終身，不自知其非真，有則習於變詐之巧，無所用其羞惡之心，其功雖高，孔門所不道也，下此則鄉愿矣。鄉愿之爲人是何等謹厚，但其忠信廉潔非其德性中仁義所爲，皆在見聞處文著，似是而非者也。其同流合污，能使衆皆悦之，亦畧有驩虞之效；至於自以爲是，則亦不自知其非真有矣。然霸者猶能屈己下賢，以身任天下之重，而毁譽不能動其心。鄉愿則避忌浮言，彌縫甚密，惟恐其忤俗而招尤也。如聖賢任道，當世所譏，而鄉愿則過孔子之門而不入，於狂狷則皆有以詆之，此又霸者之所不爲也，其品豈不尤下哉。鄉愿亦似「義襲」，但比之硜硜小人，則硜硜者務實，而鄉愿純爲名耳。自「義襲」以至「鄉愿」皆足爲害。「義襲」者，揠動本根，遏絶生意，害其德性流行之體者也。若霸者着一「假」字，則以欺詐壞心術，不但如「義襲」之害而已。至於鄉愿則又加遮飾，不犯手段，其自欺處皆能掩藏，使人不可得而見也。同一假也，第霸者之假屬陽事，猶顯明；而鄉愿之假屬陰情，皆隱晦。故「非之無舉，刺之無刺」，「無所往而不稱爲愿人」，德而如是，何有一毫濟人利物之心？是「不可以入堯舜之道」也，其害德豈不甚大哉？故孔子深惡之而曰「鄉愿，德之賊也」。自非聖人豈易知鄉愿之學術哉？下此則爲小人而無忌憚若儀、秦者矣。其初起於一念利己，争攘錐刀，所謂「斗筲之人何足算也」；其究至於亂天下，

禍蒼生，其罪可勝誅哉？

孔子以「中行之士」不可必得而思其次，蓋欲人任傳道之責也。「中行」者，工夫已能「上達」、「一貫」，成德在中，能立天下之大本，幾於入聖，如顔淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓者是也。其次則爲「狂」。「狂」者有聖人之志，嘐嘐然必稱古人，蓋其天資高邁，淡於世情，胸次超然，無所粘帶，特以工夫疏畧，小節容有不矜，故謂之「行不掩焉」，豈任情縱肆而不恤人言者哉？《書》云「惟聖罔念作狂」，只爲其念頭上不能兢兢業業耳，若充念則即作聖矣。「狂」者人品甚高，亞於「中行」，如琴張、曾晳、牧皮者是也。其次則爲「狷」，「狷」者其心知恥，有所不爲。有所不爲而後可以有爲，如子游、子夏、原憲是也。此與「狂」者皆真有任道之心，故孔子思之，謂其可以進於「中行」也。夫「中」者堯舜以來相傳之心學，「中」之爲德亦曰「仁義而已矣」。「狂」、「狷」之於仁義雖未能合德，然所學却是求至於「中」，以復仁義之本體也。若拘於繩墨，有所「正」、「助」，不能虚心以應天下之感，則爲「義襲」。陸象山謂朱子之學是義襲而取，則雖大儒亦有蹈「義襲」之失而不知者，不可謂「義襲」盡皆凡品也。「義襲」只是一箇執着便遏天命流行之體，害其心之生意矣。若鄉愿則閉藏一點僞心，其質直不得同於「執一」也。人多謂鄉愿老實、要好，其謙厚、謹慤亦出本心，故謂之「愿人」。殊不知其獨知處未必皆善，至其要人道好，避人譏評，只是隨世浮沉，如不入孔子之門，指議狂狷之短義；所未合必有不自安者，而皆將就隱忍以自取容，即是自欺。自欺即是作僞也，但不顯然自露其僞，故人不易覺耳，此豈直道而行者哉？鄉愿病痛全是一「掩」，故曰「奄

然」，異於狂者之「不掩」矣。

狂士

大以成大，小以成小，聖人之教何分於「狂」、「狷」哉？但進道莫如「狂」，以其有聖人之志也，故孔子在陳，獨思魯之狂士。魯之狂士在父母之邦，素所教育者也，但以其志大而畧於細微，故謂「狂」爲「簡」，而欲裁之使之居敬也，居敬然後能克念作聖耳。孔子周流四方，至於陳而道窮，狂士之思，其憂世之意深矣。

孟子願學孔子而言必稱堯舜，以爲人皆可學，是爲學當有希聖之志也。故「狂」者每事必稱古人，雖行或有所不掩，而孔子思之，亦以其志在希聖也。若所謂「行不掩焉」者，則因志大言大，不拘小節，其工夫常有忽畧時耳。故謂「狂」爲「簡」，非謂流蕩而放於禮法之外也。孔子謂「古之狂也肆，今之狂也蕩」，蓋已分別「蕩」之非「狂」矣。至其欲裁「狂」、「簡」，正惟以其肆爲過也，而況於「蕩」乎？世之論者或謂原壤母死而歌，子桑户不衣冠而處，爲能擺脱世情，無所係累，其人品甚高，非知道者不足以語此，此蓋莊、列不拘禮法之遺見耳。然則諸家所載子桑户死，琴張臨喪而歌；季武子死，曾晳倚門而歌二事，蓋亦欲廢禮法者之誕説也，而豈孔門之所謂「狂」哉？故學爲「狂」者，真有求爲聖人之志則可，苟無此志而徒以不拘檢爲心無係累，則空談遍天下，而先王之禮法廢棄盡矣。況「狂」則易於「蕩」，是又不若「狷」者之學有依據也。「效伯高不得，猶爲謹敕之士」，「效季良不得，陷爲天下輕薄子」，亦孔子「不孫寧固」之意焉，但欲引人入苙則姑開其自新，勿先繩縛可也。

程子曰「聖人之道必降而自卑」，❶「賢人之學必引而自高」。❷若謂聖人恐人不親，賢人恐道不尊，而必欲如此，則不可，但其氣象亦自有不同處。如孔子言「聖則吾不能，我學不厭而教不倦也」，非「降而自卑」乎？孟子言伯夷、伊尹、柳下惠不同道，「乃所願則學孔子」，又曰「能言距楊墨者，聖人之徒也」，非引而自高乎？蓋孔子既聖，不自知其聖，故歉然若不足。孟子有求爲聖人之志，惟恐不及焉，況當戰國之世，士風衰靡，語及聖人則不敢當也，故直以聖人自任。然非真有求爲聖人之志則是大言欺人，其心豈不怍哉？故耻躬不逮，則言有不輕出者矣。至其遇人必道性善，而謂「人皆可爲堯舜」，其言亦非若登天不可幾及也，蓋以「一」爲要焉，所謂「吾道一」而已矣。「有爲者亦若是」，所重在「爲」也。苟非其人，而概以聖道之高妙者語之，則「未可與言而與之言，失言」矣，自炫其能亦可耻焉。孔門弟子惟冉希聖之志也。但顏、冉惟於爲仁工夫「請事斯語」，其學務實，故德日高明而不見其言之爲大，必亦親炙聖人而習於禮之卑者耶？若孟子才高，則必由「狂」者之宗而進於「中行」者矣，雖英氣不免於發露，然不從實地必無以入德，學者勿徒以希高爲「狂」可也。

王霸之辨

「王」、「霸」本天子、方伯之别名。自其爲天下君而言則曰「王」，自其爲諸侯長而言則曰「霸」，蓋王、霸之本名也。《禮

❶「道」，《二程外書》卷三作「言」。
❷「學」，《二程外書》卷三作「言」。

記・祭義》謂「至孝近乎王，雖天子必有父。至弟近乎霸，雖諸侯必有兄」，此戰國時經生之言也，則世儒固皆以「王」爲天子，「霸」爲諸侯矣。司馬公王霸之説亦本此意。惟孟子獨以心術之誠爲論王、霸，蓋以德行仁，誠也；以力假仁，僞也。誠則人心必歸，而王業日興，雖爲諸侯之長，而所行者王道，則人皆懷德，其服爲思，是亦王而已矣。僞則人心必散，而王業日隳，雖爲天下之君，而所行者霸道，則人皆畏威，其服爲斁，是亦霸而已矣。王霸之所以分，惟在人之心服與否，而人之心服與否亦惟在所感之誠僞耳。三代盛時，王者固行王道，而霸者所行亦奉王道，故不以霸爲異術也。及其衰也，五霸迭興，皆以詐力，而不復知有王道矣。故慕其名者，樂道其事，必以五霸功業爲一時之盛，而不知其事固孔門所羞稱，故孟子特本其心術之微而斷以「假」之一字，見其不足以服人心也，此與湯、文之爲方伯而王業興者不可同日語矣。荀卿謂「粹而王，駁而霸」，似亦畧聞孔門之遺論，而其他所言不免於駁，亦豈爲知王霸之真哉？

成湯、文王之爲方伯，以有天子之命得專征伐也，使其行一不義必不肯爲，故甘受夏臺、羑里之囚，而終不蹈挾威震主之罪。若五霸，則蔑天子而專征矣，亦緣其時王室衰微，乾綱不振，苟請於天子則必爲藉外權、受私賄者所沮，欲行大義而不得耳。孟子曰：「征者正也，❶上伐下也，敵國不相征也。」此欲「禮樂征伐自天子出」也，若以天吏伐國，則又不在敵國之列矣。

周室衰微，諸侯放恣，至於莊、僖，亂

❶「正也」，《孟子・盡心下》無此二字。

益滋矣，臣子弑君父，夷狄侵中國，天子莫能正，方伯莫能討。齊桓公獨起而振之，九合諸侯，一匡天下，而民受其賜，此亦扶世之大功也。但無王命專征，而以力服人，此孔門所不道耳。使其請命，勢必不行，亦其所不得已也。然所仗者大義，所救者生民，所行者文武之法，雖其專也猶愈於亂，此孔子所以不得已而取桓、文也歟。

挾天子以令諸侯，此霸者之事也。若王者遇王室流離顛沛之時，亦必圖所以奉天子而翼相之，制人而不制於人也。若天子爲奸臣所制，得以號令天下，而生民蒙禍焉，則王者亦必舉勤王靖難之義，雖除君側之惡而不以爲嫌也。其要歸於「非富天下」而已。苟無忠君愛國之實德，則亦不免爲專橫矣。此趙鞅之「以地正國」所以爲逆亂也歟？

君子小人之辨

君子、小人之辨與王、霸大畧相同。夫大人與天地萬物同體，而能通天下之志，此君德也，故謂之君子。其在凡氓，能成一節之善，僅足以自守其身者，則民德也，謂之小人。故有大人之事，有小人之事。古者用人，位必稱德，君子則居大位，小人則居小位，故君子、小人常以位言，所謂「君子之德風，小人之德草」，「君子學道則愛人，小人學道則易使」也。世之衰也，則有以君子而居小人之位者，然其澤與君子同德，則謂之「君子之澤」、「小人之澤」。若小人而乘君子之器，則不可以「澤」言矣。然小人之心惟知自利，私其身而不能公於天下，則與君子遂有公私之别，而周比、和同、驕泰之屬，如晝夜之相反矣。蓋

小人之異於君子者，雖起於一念之私，然「從風」、「易使」，小人之順道也，但徇私而不返，則逆天理，併其所謂「民德」而亡之，以之列於凡氓且不可，況可居君子之位乎？此亦猶王、霸本以天子、方伯而得名，其後則以「誠」、「僞」分心術矣。

說理會編卷之十三終

說理會編卷之十四

越季　本撰次
吴袁洪愈訂正

異端

楊墨子莫 附論伯夷、柳下惠

楊、墨之學，其發端皆本仁義，但倚於一偏，則爲私見耳。楊氏「爲我」，似亦守身之義，然獨善而無君，則似義而非義也。墨氏「兼愛」，似亦利物之仁，然二本而無父，則似仁而非仁也。聖人之學，則仁義並行而不悖者也，其斯以爲中正之道乎。

楊氏「爲我」，於保身上做到無欲；墨氏「兼愛」，於濟人上做到無欲。此豈易及者哉？但其學只就私見上成就，使其心不爲物累，斯已矣。全不以禮法爲教，故一於「爲我」，則不知有同體之仁，一身之外皆秦、越，何有於君哉？一於「兼愛」，則不知有一本之義，四海之内皆兄弟，何有於父哉？此由不以禮教節情故耳。

伯夷之清，柳下惠之和，是氣質之偏，其學皆本於「誠明」，而内外合一，卒能變化以成己成物者也，故同謂之仁。若墨氏之「兼愛」、楊氏之「爲我」，則學術之偏，其教各有所宗。「兼愛」爲慈悲之宗，「爲我」爲清凈之宗，惟成就其私見而已，豈聖人「時中」之道哉？

程子有言：「『師也過，商也不及。』於聖人中道，師只是過於厚，商只是不及，然而厚則漸至於兼愛，不及則便至於爲我，

其過、不及固出於儒者，❶其末遂至楊、墨。至如楊、墨亦未至於無父、無君，孟子推之其差必至於此。」竊謂師、商與楊、墨，宗旨本自不同，程子之言似未精察。蓋師、商工夫疏，而氣質之未變。楊、墨則本原蔽，而心術之有差，即其所差，已是無父、無君之本，不可謂其末至於此也。且師之過，非過於厚，喜於「有爲」耳。商之不及，非失於薄，怠於用力耳。其流亦豈遽同楊、墨乎？

孟子以楊、墨、子莫爲「執一」，與「義襲」者不同。「義襲」者有所「正」、「助」者也，楊、墨、子莫則於世情無所粘帶，而胸次脱然不掛一絲頭，孟子特以其學術之偏有害仁義之本體，則爲「賊道」耳。蓋墨子之「兼愛」似仁，但執仁之偏，雖至無父而不疑。楊氏之「爲我」似義，但執義之偏，雖至無君而不顧。子莫則不「兼愛」、不「爲我」，但執其清静自然之「中」，而其心無所經綸裁制，不問其孰爲仁而孰爲義，是無權也。其所謂「執」，非有執着，亦非其德性然也。蓋其學術原從一偏上立根，至於習熟，念兹在兹而不知其爲害，則倚於一偏，非所謂大本之「中」矣。若伯夷、柳下惠，德性亦有清和之偏，而能擴充仁義，各因其質之所近以造乎其極，則其中有以立天下之大本，而流行無滯，何嘗執其一偏以爲終身之學術哉？此其所以得與於聖人之列也歟？

春秋時，世雖大亂，然士大夫猶知以先王之法膾口舌以制人。❷鄉愿最爲亂德，亦是口談先王之法，繩趨尺步，皆不敢違，但其心包藏一點僞心，足以欺世，故孔子闢之。楊、墨之説，雖在孔子時已有，但

❶「固」，《近思録》卷十三作「同」。

❷「王」，原誤作「生」，據文義改。

尚未盛行；至于戰國，先王之法蕩廢無存，則覺二氏爲能擺脱塵網，故聞者欣然趨之，遂成「無父」、「無君」之俗，則又別生一害矣。孟子於此安得而不辯哉？

佛老 附論儒釋道、修養術❶

程子言「佛、老之害甚於楊、墨」。此因佛、老之書説得微妙，足以動賢士大夫，而賢士大夫之趨其教者，皆所親見故也。然楊朱之教與老氏同，墨翟之教與佛氏同，古今之爲吾道害者，惟此二教而已。當戰國時，「楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨」，蓋無賢士大夫不爲所動者，必其言亦甚深妙也。但其事已往，其書不盡傳，而後世不及見耳，豈可因所未見而遂謂其害之未甚哉？

佛氏之教與墨翟同，其法主於普度衆生，然常忽於所厚，非聖人「一本」之學也。老氏之教與楊朱同，其法主於遺棄事物，然常利於一身，非聖人「無我」之學也。極其所造，俱能遠嗜欲，不動於心，然不過成就其私見而已，謂之「合内外之道」不可也。故用物以脩己，則不至於自私；用己以處物，則不至於無別。非成物不可以爲成己，非成己不可以爲成物，此「合内外之道」也。

釋迦，佛家之至聖也，其教主於捨身利物，故於天下之墊溺必能拯救之。但視天下皆當厚之人而薄於庇親，則不及帝堯之善推恩矣。老子，道家之至聖也，其教主於愛身自善，故於天下之紛爭必能違避之。但必天下皆難化之人而果於忘世，則不及孔子之無棄物矣。此堯、孔之聖所以得時措之宜，而佛、老之學所以爲異端之害也歟。

❶「修養術」，三字原無，據本書目録補。

佛氏捨身普施，不論族之善惡，一以濟度爲心，必不肯有其色相。老氏愛身獨善，不論世之治亂，一以斂藏爲事，必不肯勞其形神。然佛氏之學亦有用處，以之待暴客可也，以之居危邦可也。老氏之學亦有用處，以之保衰年可也，以之避亂世可也。要之，其初釋迦生於夷狄，人皆尚殺，法不可得而制也，則以慈悲化俗。老子生於衰周，人方嫉賢，志不可得而行也，則以清静全身。其學術適與時宜相合，雖有所偏，未見其爲害也。然而不能隨時從道，通變宜民，此二氏所以卒歸於偏，而偏則生害歟。後遂各專一教，别立法門，其徒世守不失，則爲老氏者習於「無君」，爲佛氏者習於「無父」，而流禍遠矣。

佛氏之教失於縱，故惡人肆暴而不知懲，雖至親遭其殺戮，則但曰「刼數」而已，此豈父道哉？老氏之教失於忍，故善人被患而不知救，雖天下墊於危亡，則但曰「無争」而已，此豈君道哉？二氏之害蓋不待其傳流之失而始甚也。

人謂佛氏所見比之老氏爲大，以其普濟之量周遍廣濶，與萬物同一體，而必無所着，至於寂滅盡，而老氏則但能清静無爲，專於自守而已。此由不知聖人誠明之學耳。誠明之學全在幾動處知謹，故時行而行，時止而止，無一毫失正處。而佛氏之心則泊然任其所安耳。佛氏比老氏雖大，其爲失心體之正一也。

佛氏言空，中無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，是六根、六塵俱净，一無所着也。然世尊爲四大因緣出世，則欲開佛知見，示佛知見，悟佛知見，入佛知見也。爲是出世終脱不得濟度衆生之根，難以言不着於「兼愛」矣。着於「兼愛」，則以「兼愛」爲安，而所成就者惟

此一見，是亦自私自利而已。

佛氏常感常寂與吾儒同，其所感而未精處與吾儒異。佛氏慈悲與吾儒之惻隱同，恭敬與吾儒之恭敬同，羞愧與吾儒之羞惡同，知慧與吾儒之是非同，獨其所未精處如當哀時或有不哀者矣，當喜時或有不喜者矣。吾儒則必精察之，是當哀也，吾何爲而不哀？是當喜也，吾何爲而不喜？其必有蔽乎？於是治其己私以求當哀、當喜之道。惕然常存此心，則當哀、當喜之神藏於中，是爲喜怒哀樂未發之中矣。由是遇當哀自然哀，遇當喜自然喜，則爲發而中節之和。此吾儒學問之功乾乾不息，正以求未發之中也。若佛氏則遇哀而哀者，從其心而哀之矣，其所當哀而不哀者亦不復求之心；遇喜而喜者，從其心而喜之矣，其所當喜而不喜者亦不復求之心，惟一「空寂」使無擾焉，聽其自然生意之動而已。至於應事而學問以求中，遂謂之外，此即告子「外義」之學也。異處只是不精。

黃久菴謂儒、釋、道三教皆以「止」爲宗，但其用不同耳。佛氏以出世爲用，老氏以忘世爲用，聖人以經世爲用，其體同一「止」也。竊謂「止」處已自不同，蓋佛氏之心主於出世，則以出世之道爲「止」。老氏之心主於忘世，則以忘世之道爲「止」。聖人之心主於經世，則以經世之道爲「止」。體用一源，豈有用不同而體能一者哉？

脩養術以閉「三寶」爲要功，非正學也。詳見《攝生正論》。

許行之學

許行之學出於墨翟。觀「賢者與民並

耕而食，饔飧而治」，與夫「市價不貳，國中無僞」之説，則皆墨氏「尚同」之教。告子之學出於楊朱，觀「性無善無不善」，「吾弟則愛，秦人之弟則不愛」之説，則皆楊氏遺世之教也。許行能使陳良之徒棄其師學而從之，所造必甚超脱。告子「不動心」，已能不掛一絲頭，至其成就則非許行之可及矣。

告子之學

告子之學不知所終，然其學亦漸進。觀《孟子》中所載四條之問，亦畧可見矣。「杞柳」之問，謂性中本無仁義，但蚩蚩蠢蠢無所用心，而爲仁義者皆人所矯揉也。此即「性無善無不善」之本旨，而不知性本生理，非若桮棬必待於戕賊杞柳而後成也。戕賊杞柳，則抑遏本性，不能生矣。此孟子所以有「禍仁義」之説也。告子聞此則知性不可離根本矣，於是又有「湍水」之問。蓋謂善惡皆性所有，但由人所爲耳。此又「性可以爲善，可以爲不善」之本旨也。孟子告之以「人無有不善，水無有不下」，則謂性之爲善本出自然，非人所能爲也。告子因悟生生不已者爲性之自然，故又有「生之謂性」之問。然自氣而言，則善惡皆謂之生，隨其自動，而無一定之則，不見性爲主宰矣。此又「有性善，有性不善」之本旨矣。孟子恐其認氣爲生，終不離於舊見，乃以犬、牛與人分别詰之，則示以生理之不雜於氣者乃可爲性，而告子始知良心之生者爲仁矣。但猶有分别内外之見，故曰「仁，内也」，「義，外也」。蓋謂人本有慈愛之心，遇親而即發用；本無恭敬之心，因長而始應酬，而不知「義」乃「仁」之精别處，即「一本萬殊」之道也。告

子不知此理，反疑孟子之言「義」爲「義襲」，是欲外義而不爲也。其實告子已能不動其心，本無「正」、「助」之病，特於「義」上有未精耳。夫告子心體已無所累，其學問亦不自足，觀其初問時以「仁」、「義」，皆人强爲問，至再三，則知「仁」爲在内，其所見已漸深，而毫釐之間亦易點化矣。及孟子以「嗜炙」爲説，宜其盡悟，而終不能如夷之之憮然，豈其有得於自然之樂，而猶以觀理爲煩耶？若朱子謂「屢變其説以求勝」，則又不知告子矣。

告子「不得於言勿求於心，不得於心勿求於氣」，但欲澄然無事，從心所欲耳。求氣者，「義襲」之謂也；求心者，「持志」之謂也。「持志」正所以「集義」，故氣可以不求，心亦可以不求乎？孟子斷其「勿求氣」曰「可」，「勿求心」曰「不可」，而養氣不外「持志」，理自明矣。理由内生，所謂「仁内」也，然外義則心有不精，於物矩亦不能不踰矣。故「義」者非他，即心之裁斷處也。

孟子目告子爲「義外」，謂其以「義」爲「外」而不爲也。象山目朱子爲「義外」，謂其以「外」爲「義」而爲之也。蓋告子亦謂孟子以「外」爲「義」者，故孟子力辯「集義」之非「外」，其言反覆開明，告子本用心於内者，何其終不悟哉？

楊慈湖之學

楊慈湖之學謂心本無意、必、固、我，着不得一毫氣力，故凡聖經、賢傳有及於工夫者，如《大易》「洗心」、《大學》「正心」之類，皆以爲非孔子之言。所見甚超脱，然此乃「即心見性」之宗也，與《壇經》何

異？❶ 蓋曹溪以佛氏之言言聖，慈湖以聖人之言言佛，同歸於「自然」而已，非「精一」、「執中」之宗旨也，將使人妄意高遠，而忽於下學，其害教也大矣。夫人性本善，心果無蔽，順其自然，何待脩爲？但氣質不齊，不能皆無不善。己私牽擾，不免有意、必、固、我之累，必須用力克治乃能去之。故孔子謂「行」爲「力行」，是以工夫言也。但工夫只自仁體擴充，使其勢不可遏耳，非工夫惡能拔去病根邪？

說理會編卷之十四終

❶ 「壇」，原誤作「檀」，據文義改。

説理會編卷之十五

越季　本撰次
吴袁洪愈訂正

雜　術

後世占卜非古法

先儒以《易》爲卜、筮而作，未爲非是。但所謂卜、筮者，主於「開物成務以前民用」，而非若後世之論利害也。聖人以百姓迷於吉凶之故，雖父兄臨之，師保誨之，官法治之，亦不知畏也，所畏者惟在鬼神。且如蠻夷、氐、羌雖無君臣之序，亦有決疑之卜，或以金石，或以草木，國不同俗，然皆各信其神以知來事，而況於百姓乎？故聖人因其明而通之以卜、筮，先使齋戒以神明其德，德既神明則機易觸發，而後卜、筮之師以言告之，則無不聽信，趨吉避凶，身安用利，此聖人所以爲神道設教也。後世不知《易》之爲教欲開人心，而執其象占立爲斷例，則不過以卜、筮推測利害之粗迹耳。先師有言「蓍固是易，龜亦是易」，可謂知蓍、龜矣。外易理而説蓍、龜，則其言豈不贅乎？春秋以後，卜、筮别有繇辭，如陳懿氏卜妻敬仲，則曰：「鳳凰于飛，和鳴鏘鏘。有嬀之後，將育于姜。五世其昌，並于正卿。八世之後，莫之與京。」晉獻公卜立驪姬，則曰：「專之渝，攘公之羭。一薰一蕕，十年尚猶有臭。」卜徒父筮秦伯伐晉，遇蠱，則曰：「千乘三去，三去之餘，獲其雄狐。」史蘇筮晉伯姬嫁秦穆公，遇歸妹之睽，則曰：「爲雷爲火，爲嬴敗姬。車説其輹，火焚其旂。不利行師，敗

于宗丘。歸妹睽孤，寇張之弧。姪其從姑，六年其逋。逃歸其國而棄其家，明年其死於高粱之墟。」如此類者甚多，皆不以易理斷也。蓋後人自爲繇辭，如漢焦貢《易林》、京房《火珠林》之類耳。或謂《易》中亦有此理，不以其説爲非，則固後世之見也。夫伏羲作《易》，有畫無辭，而因象觀變，辭在其中，豈易理之外別有一説哉？及文王繫辭，正以發明伏羲之意而已；周公、孔子復申爻傳，四聖一心，亦無他意。乃復別繫之辭，則《易》外又添一説矣。雖於利害時或測知，然瑣碎煩難，理非一貫，何足以開人心哉？其在《洪範》言卜、筮，於卜則曰「雨」、「霽」、「蒙」、「驛」、「克」，於筮則曰「貞」、「悔」。「雨」、「霽」、「蒙」、「驛」、「克」者，是以五氣占也；「貞」、「悔」者，是以二體占也，然其辭則皆本於《易》矣。雖筮法僅存，而卜法無考，意其必不若後世於易理之外各以私見立説也。不然則卜、筮亦小術耳，何足以定天下之吉凶、成天下之亹亹哉？「貞」、「悔」詳見《揲蓍遺法辯》。

易以卜、筮尚占，故蓍、龜常並言之，易外豈別有龜法哉？《祭義》有曰「聖人建陰陽天地之情，立以爲易，易抱龜南面」，此言雖後儒所記，未可必其爲聖經，然亦庶足以見龜之爲易耳。易之吉凶定於八卦，而《洪範》言卜惟曰「雨」、「霽」、「蒙」、「驛」、「克」而已。「雨」、「霽」、「蒙」、「驛」、「克」者，以氣占也，雖以氣占而亦以卦斷，如筮以「貞」、「悔」別卦之二體也，但以龜起卦之例則不可詳耳。古者卜龜，史先「定墨」，蓋取其下體平正，呈兆分明，故以墨界其上、下、左、右，定爲六位，欲使旁岐不相參雜，既得「吉」則謂之「食墨」，「食」與「蝕」同，拂拭而去之，有似於蝕也。

《金縢》「乃卜三龜」，《曲禮》「卜不過三」，則卜或有至三者。苟未得「吉」則俟再卜，故未去墨，如《洛誥》所謂：「我卜河朔黎水，我乃卜澗水東、瀍水西，惟洛食。我又卜瀍水東，亦惟洛食。」河朔黎水不吉則不言「食」，卜洛而吉則言「食」也。注家謂史「定墨」者，凡卜以墨畫龜以求吉兆，乃鑽之以觀其所坼。若從墨而坼大，謂之「兆廣」；若裂其旁岐細出，則謂之「璺坼」。「璺」音「問」，器破而未離之名也。夫蓍、龜至公無私，故能紹天之明。卜、筮者亦至公無私，故能傳蓍、龜之意。吉兆以畫先定於龜，則非虛心以待命者矣，而況「雨」、「霽」、「蒙」、「驛」、「克」之兆不係於坼之巨細，而坼之巨細亦不待墨而見也，則「定墨」之法不亦贅乎？大抵「鑽骸觀坼」之云，乃後世殺龜鑽灼之術也。龜，天下之神物也。龜、龍、麟、鳳謂之四靈，滿尺二者能知天道，故王者得之以爲大寶。觀《大誥》言「寧王遺我大寶龜」，則一龜世世以遺子孫，何如其重也？聖人好生之德洽于人心，庸忍殺至靈之物乎？唐李華作《卜論》蓋已有疑於此矣。況龜，世所難得，必皆殺之，將何以待後卜乎？竊意灼龜者必以燋火炷於焌契，而稍熏龜以蒸其氣，然後視兆焉。「契」者，鑿也；「焌」者，契之鋭頭也。但以此爇荆吹熾耳，豈必以火鑽及龜骸而使坼哉？聖學失傳，易道俱晦。在春秋時如《左傳》所載陳懿氏卜妻敬仲、晉獻公卜立驪姬之辭，皆自爲一家之説，卜無與於《易》矣。然諸侯之國猶有守龜，大夫之家亦或居蔡，未聞其以死龜卜也，況經孔子序《易》，盛稱蓍、龜之德，而其法豈盡廢乎？然則「鑽骸觀坼」之説起於何時？世當極否，人不畏天，暴君蓋有惡卜不中而燒龜揚灰者，聖

王既不復興，神龜亦遂不出，龜不易得，法遂不傳。民間或鑽小龜自爲一術，以誠推測，亦能前知，故遂相仍以爲古法耳。《周禮》：卜師掌開龜致墨，墨氏掌爇燋吹契，古人掌占墨占坼，是皆鑽灼死龜之法也。而命龜作兆則掌於太卜，其所掌經兆之體百有二十，其頌千有二百，其書雖不傳，而其意可想也。蓋龜有十二月之兆，又乘之以十干，如甲、乙、丙、丁之屬，則爲百二十；又乘之以十事，如六親、六畜之屬，則爲千二百。後世所傳《龜經》尚皆本此，雖兆或異名，而龜皆用死，所未得者《周禮》之所謂「頌」耳。然其見鄙猥，出於衰世，就使果得《周禮》之「頌」，亦不過如陳懿氏、晉獻公之繇而已。觀漢時猶有「大横庚庚」之説，亦全無意義也，皆何足以語《易》哉？《周禮》成於戰國之士，宜其説之詭於聖人也。《龜策傳》則《周禮》之末流耳，其識抑又下矣。其兆視首之俛仰、足之開肣、身節之彊折、内外之橋垂，則固觀其所灼之坼也，而不復言史之「定墨」矣。待「定墨」而觀坼，則墨固可廢也，而「定墨」之本意亦豈果爲坼哉？以後世龜法與《易》大相戾，故著其説以俟知者講求云。

《大禹謨》：舜命禹曰「朕志先定，詢謀僉同，鬼神其依」；《洪範》曰「汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜、筮」，既謀於心，又謀於卿士、庶人，志既先定，而謀又僉同，則何待於卜、筮哉？此見聖人之心至虚無物，不敢以人謀自私也。若謂「卜以決疑，不疑何卜」，則將有執其私見而不聽命於天者矣。舜又曰「龜、筮協從，卜不習吉」，是不再卜也。而《金縢》則言「乃卜三龜，一習吉」，其所謂「卜三龜」者，非立三人以相參考也，正如《洛誥》所謂「我卜河朔黎水，我乃卜澗水

東、瀍水西，惟洛食。我又卜瀍水東，亦惟洛食」，此豈再三之瀆哉？蓋即一事分條而異其命辭耳。在舜卜禹而得吉，則不必再卜；此則卜澗水東、瀍水西之外，又卜瀍水東以覆驗洛之吉否，則不嫌於相襲也。故《曲禮》曰「卜、筮不過三」，謂卜、筮皆可以「三」爲節，亦豈謂必期於「三」哉？然又曰「卜、筮不相襲」者，蓋以卜人、筮人各有專職，故惟卜與卜襲，筮與筮襲，而以卜襲筮，以筮襲卜，則其法不相通焉。若卜、筮互相爲占，則禮之所有也。禮先筮而後卜，《洪範》亦有「龜從，筮從」，或「龜從，筮逆」之説，蓍、龜固並用矣。但古者大事決於卜，故曰「大事卜，小事筮」，而《左傳》因謂之「筮短龜長」，則二者並占，以從龜爲長耳。卜、筮互相推決，故各立官。蓍爲枯株，不若龜有靈性，故尤以龜爲長，而小事則止以筮可也。《易》以蓍、龜並稱，其德本無高下，「蓍短龜長」之説蓋自俗傳，而蓍、龜遂分輕重，豈惟以龜有血氣之靈，蓍爲枯槁之物哉？夫蓍、龜所占皆本於易，但龜主於象，蓍主於數；象則窮於五行，數則觀於二體，其所推極亦係於人之精神耳。聖人不生，龜亦不出，而龜難、蓍易，業亦異傳。意必當時卜師之術遠而深，筮師之術近而淺，推測各窮其術，而事之大小因亦殊焉。故「大事卜、小事筮」，禮家遂著爲兩用，而不知蓍、龜之德豈有二哉？龜、筮之法不知起於何時，觀舜言「龜、筮協從」，則唐虞之前二法蓋皆有之。或謂伏羲始造龜卜，神農始以蓍筮，雖未可盡信，要之龜法在前，筮法在後，先有象而後有數，亦事理之所或然耳。

《周禮·龜人》、《禮記·月令》俱有釁龜之文，註以爲「禳卻不祥」。此禮誠不可曉。《龜策傳》曰：「天下和平，王道得，而

蓍筮長丈，其叢生滿百莖，下有神龜守之」。「龜千歲乃滿尺二寸」，故蓍取六十莖以上，長滿六尺，即可用；龜得長七八寸即可寶矣。天生神物，永世常靈，苟有不祥，必能呵禁，何待於攘卻哉？意者世衰道微，地常愛寶，蓍生既微，龜亦遠去，取者不能中古法度，則蓍、龜多有不靈者矣。因是殺牲取血以釁之，將以假靈於血氣耳。至《龜策傳》則言用粱卵祓龜而灼，亦此意也。其曰「夏、殷，欲卜者乃取蓍、龜，已則棄去之，以爲龜藏則不靈，蓍久則不神」，是當時未有釁也。然而卜已皆棄去之，則待蓍、龜何以如是之輕哉？又曰古「神龜出於江水中，廬江郡常歲時生龜長尺二寸者二十枚輸太卜官」，則龜又非難得之物也。其說亦自相牴牾矣。又曰：龜「能十言十當」，而「不能自解於刀鋒，免剥刺之患」。又曰：「庚辛日可以殺龜及鑽。」鑽者，以鑿開龜之下體，而去其外甲，即「剥刺」之義也。是則所灼皆死龜矣。又曰：「若已卜不中，皆祓之以卵。」又曰：「不信不誠，則燒玉靈，揚其灰，以懲後龜。」則一龜可以數灼也。以死龜之甲而又加之數灼，其不靈宜矣，乃欲假血氣而祓之，何益乎？此足以知其法之非古也。

末世卜、筮多用小術，或以鷄卜，或以虎卜，或以碁卜，或以紫姑卜，或以牛蹄卜，或以灼骨卜，其他擲錢、聽鏡、相字、觀梅、望氣、聞聲、求籤、問筊，多因推測而知，然往往有靈驗，此其故何哉？陸龜蒙曰：「季札以樂卜，趙孟以詩卜，襄仲歸父以言卜，子游、子夏以威儀卜，沈尹氏以政卜，孔成子以禮卜，其應也如響。無他，惟在精誠而已。」精誠則能先知，誠則明也，因所感而觸耳，故雖不法蓍、龜而神謀亦自相協，但所以開物成務者，主於天理，則

即是易矣。昔嚴君平卜、筮於成都市，「以爲卜、筮賤業，而可以惠衆人。有邪惡非正之問，則依龜、筮爲言。與人子言依於孝，與人弟言依於順，與人臣言依於忠，各因勢導之以善」。聖人既没，易學失真，雖卜法無傳，而筮亦不盡合古矣。要之，君平所謂卜、筮者，蓋皆後世之術也，然其言則固易理，與專言禍福者不同矣。

讖緯術數之學

人言禍福有奇驗者，如讖緯之書、術數之學亦能先事而知，然亦因幾而動，即往可以知來，即感可以知應，皆實理顯著而假人之聰明以發竅者也。邵子曰：「思慮未起，鬼神莫知。不由乎我，更由乎誰？」則機緘未露之前亦無由知也。聖人於此等處未嘗强求其知，聖人之所知者，「惠迪吉，❶從逆凶」而已。知其所起，乃爲知幾，此至誠之前知也。若今日晴，明日雨，則固聖人所不知也。然則能知過去、未來者，亦聰明之偶發一竅，已是「用便近二」矣。人雖以爲神，然亦不能悉中，非必然可求之理，此聖人所以不語也。

易緯

《周易緯》述陰陽、日辰、數讖及太一行九宫之法，其書出西漢哀、平之世，❷蓋讖緯之學也。讖緯之亂易道自此始。或以爲孔子以前作，則僞作之人自文其説耳。

❶ 「吉」，原誤作「言」，據《尚書·大禹謨》改。

❷ 「西」，原誤作「東」，今據文義改。

焦延壽易林

焦延壽《易林》以一卦變六十四卦，朱子《易學啓蒙・卦變圖》蓋本於此，此即文王後天卦序之意也，可謂知「貞」、「悔」之義矣。但每卦各自爲詩，不用文王、周、孔繫辭，是即《左氏》載卜楚丘筮成季之將生，❶所謂「同復于父，敬如君所」；❷卜徒父筮秦伯之伐晉，所謂「千乘三去，獲其雄狐」之類，蓋附爲一家之言。雖所占驗畧與詩應，亦胡一桂所謂「偶然如讖辭之適中耳」，非易道之必然也。

京房火珠林

《京房易傳》以八宮卦爲序，世所傳《火珠林》也。以三錢擲之而求卦，其法以納甲分六位，以六辰配六親，以世應、生尅、陰陽盛衰斷吉凶，蓋以己意湊合而成斷例，比於焦《易》雖加密，而益遠於《易》矣。房之術以候風雨、寒温，各有效驗，則圖象辨疑固有説矣。何則？天下之小術雖閱擇日辰，算布五行，尋察地脉，以至猥瑣邪僻之書無不借《易》以爲説，蓋天下之物無有不麗於陰陽者，故淺陋之術皆得假聖人之糟粕以爲精深，所以眩惑斯人而取售於世。房之所以用之之驗者，迺其術也，而非《易》也。斯言盡之矣。又朱子曰：「京房輩説數，捉他那影裡才發見處，❸便算將去。且如今日一箇人來相見，便就那相見底時節算得這箇是好人不是

❶「卜楚丘」下，據《左傳・閔公二年》當有「之父」二字。
❷「同復于父」二句，「復」原誤作「腹」，「君」原誤作「公」，均據《左傳・閔公二年》改。
❸「裡」，《朱子語類》卷六十七作「象」。

好人，用得極精密。他只是動便算得，静便算不得。」此即邵康節「思慮未起，鬼神莫知。不由乎我，更由乎誰」之意也。凡術數之學只從動處起，故謂之推測。

揚子雲太玄

揚子雲《太玄》：一玄生三方，三方生九州，九州生二十七部，二十七部生八十一家。以三起數，三三爲九，而窮於九九八十一，爲八十一首。首各有名，以擬《易》六十四卦。每首而係之方、州、部、家，如「中」之畫爲「𝌆」、「應」之畫爲「𝌮」、「失」之畫爲「𝍐」之數是也。❶于象、于義初無所取，特不過以四畫分之，有八十一樣，借以識八十一首之名耳。朱子謂：「《易》中只有陰陽奇耦四象。」「揚子雲見一、二、四都被聖人説了，❷却杜撰，就『三』上起數，謂之天、地、人事事要分作三截。」又曰：「看了《易》後去看那《玄》，不成箇物事。」只此數言，可以見《玄》之妄作矣。

常法和所傳靈碁經

晉襄城道人常法和所傳《靈碁經》，或謂其先張子房受於黄石公，而東方朔得之以爲占兆者也。自淮南八公以後，秘而不傳，至晉太康中，始有衣黄皮老翁以竹筒盛此經授之法和。其法以十二碁刻一面，上、中、下各刻四碁；一擲計其所得一、二、三、四之數，一爲陽，二爲陰，三爲重陽，四爲重陰；以上、中、下分天、地、人三位，猶

❶「中」、「應」、「失」三首之畫，原皆誤，今據《太玄經》改。

❷「二」下，原衍「三」字，據《朱子語類》卷一百三十七删。

或有上、中而無下，或有中、下而無上，或有上、下而無中，或止一位，或漫而無字，凡一百二十五卦。雖以陰陽位次推斷吉凶，而卦立別名，自爲一術，蓋擬《太玄》而識尤淺陋者也。然在《南史》已載經中「客從南來，遺我良財、寶貨、珠璣、金盌、玉盃」之繇，則此經自晉傳來，信矣。《宋・藝文志》五行類有《靈碁經》一卷，其即《唐志》東方朔之占書乎？故晁氏曰：「東方朔撰，晉顏幼明、宋何承天註，唐李遠叙。」今觀其繇辭，皆鄙俚，類非晉、宋以前有道者文字，其必漢、魏之季五行家所作，而依託東方氏以爲重歟？顏、何之註亦無取焉，若李遠之叙，意亦偶因一時靈驗而發耳。觀元儒胡一桂著《翼傳・外篇》，歷叙諸家卜筮之書，自《太玄》以下，《洞林》、《洞極》、《元包》、《潛虛》之類無不論述，而獨不及此經，得非以其無關於大道而不足録邪？

郭璞洞林

郭璞《洞林》亦《火珠林》之遺法也，但其斷例，於卦體上隨意取象，比《火珠林》更加密耳。皆非《易》之正理也。

關子明所傳洞極真經

《洞極真經》，莫知作者，元魏關朗子明之所傳次也。其爲極也，又起於洛書之數，以北方一爲生之弌，西南二爲育之弌，東方三爲資之弌，而極有一畫矣。又以東南四爲生之弍，中央五爲育之弍，西北六爲資之弍，而極有二畫矣。又以西方七爲生之弎，東方八爲育之弎，南方九爲資之弎，而極有三畫矣。每一極演而爲九，三

九二十七而極終，亦猶近世蔡氏《皇極・内篇》演洛書之數至於九九八十一也。蓋漢魏以後，好奇之士所作，自以己意畫卦立名而爲之傳。觀其以☰、☷、𝌀爲象，凡二十七象，而又多用奇字，蓋本於《太玄》云。雖其序論本河圖爲説，然無與於《易》，亦杜撰者也。

衛元嵩元包

衛元嵩所作《元包》，祖京房八宫卦，不本於《易》，而自爲之傳。其文字奇詭，音義譎怪，所謂以艱深之辭文淺近之説者，奚足道哉！

司馬温公潛虚

司馬温公《潛虚》，以河圖生數五，成數五，合五十五而各立一名。蓋温公最好《太玄》，揚子雲作《太玄》以準《易》，温公作《潛虚》以擬《玄》。其以王、公、岳、牧、率、侯、卿、大夫、士、庶人，分十體，亦猶《玄》之以方、州、部、家分四位，皆假説之名耳，無所係於義也。《玄》之數起於三，分於九，成於八十一，故爲八十一首。《虚》則以一、二、三、四、五、六、七、八、九、十定名，而以宫、商、角、徵、羽、變宫、變徵七音爲「變」，猶《玄》之每首九贊也。其變、其占皆以意湊，初無自然法象。朱子謂温公喜《太玄》，全無見處。觀此一言則《潛虚》之爲臆見可以例推矣。自《易緯》至此八書，有聖人作而同文，則必在所廢矣。

邵康節皇極經世附梅花數❶

康節《皇極經世》之數起於「一」，故曰「天向一中分造化」。所謂「一」者，太極也，一動一静之間也。自一而二，自二而四，自四而八，自八而十六，自十六而三十二，自三十二而六十四，然不過「一本萬殊」之理，而所謂「萬殊」者，亦不過陰陽之變耳。明道謂其「加一倍法」，一言以蔽之矣。「加一倍」者，陰陽也，陰陽之上又加一倍，則分老、少而爲「四象」矣。「四象」者，天地之大限也，故於德則爲元、亨、利、貞；於時則爲春、夏、秋、冬。以此觀天下之物，則謂日、月、星、辰、水、火、土、石，足以盡天地之體用；暑、寒、晝、夜、雨、風、露、雷，足以盡天地之變化；性、情、形、體、走、飛、草、木，足以盡萬物之感應；元、會、運、世、歲、月、日、辰，足以盡天地之終始；皇、帝、王、霸、《易》、《書》、《詩》、《春秋》，足以盡聖賢之事業。以至聲、音之類，事事皆分爲四，因其機緘，隨其消長而推測之，來物亦可得而知也。然聖人之道一以貫之，其能前知亦惟即所因之禮損益隨時而已，殊途同歸，何思何慮？豈假於讖緯、術數之推測哉？故曰：「吾有知乎哉？無知也。」氣數所限一定而不可易者，雖聖人亦何能致力邪？若反亂爲治，變危爲安，則聖人固自有道，豈忍謂其時不可爲而遂棄之哉？在《易·泰》之「無平不陂，無往不復」，此氣數之常也，然而「艱貞」則吉，「于食有福」，不謂其時之必陂而不求「艱貞」之福也。《豐》之「日中則昃，月盈則食」，此氣數之常也，然而「不

❶ 「附梅花數」四字，原無，據目録補。

憂，宜日中」，不謂其時之必消而不謹日中之照也。觀此則知康節之所言，蓋聖人之所不必知也。觀其論萬物之變化，象數之分合，亦有牽强倚湊處，故蔡季通謂其「用字立文自爲一家，引經引義別爲一説，學者多所疑惑」。而朱子之論康節，亦曰：以術處事如張子房，亦不可謂不雜。蓋亦有以窺康節之微者矣。況無康節之静虚，而欲因其説以求知，則徒有推測之勞，而安能有貫通之妙哉？

邵康節精《易》之數，事物之成敗、始終，人之禍福、脩短，算得來無一毫髮差錯。如臨終時，諸公在廳上議後事，恐喧之，盡出外説話，他在房中盡聞得，程子謂其非怪事，「只是心虚而明❶故聽得也。」竊意此即是蜀山人董五經之能先知，而又以「加一倍法」推測，所以一一皆驗也。夫「既知之，安用數推？以其不知，故待推而後知」耳，此康節之數，二程所以不肯傳，而明道謂其於儒術未見所得也歟？然自焦、京以下言《易》者，惟康節爲切要耳。

康節以聲、音分四象，平、上、去、入，聲之屬於天者也；開、發、收、閉，音之屬於地者也。有有聲而無字者，風、雨、雷、雹之類是也；有有音而無字者，鳥、獸、蟲、魚之類是也。然無物之先未嘗有聲，形氣相軋而聲生焉。當人生而静，始發於聲，其聲尚未成字，其字尚未成言，以其氣未完而其識未全也。則聲、音之成其在有生之後歟？然而平、上、去、入，開、發、收、閉之四象，則固因其形氣而有此限節矣，故因是推測亦有可前知者，而非謂某聲某音必爲吉，某音某字必爲凶也。聲、音之學，古所未有，至沈約始爲四聲之韻，鄭譯始

❶「心」，原誤作「以」，據《二程遺書》卷十八改。

爲七音之書，以喉、舌、齒、脣、牙自相調諧，則清濁、輕重可以默識，非言語可傳也。康節聲、音之説蓋本於此，以干支互相推測，以盡聲、音之變，而數入於微，則約、譯之所不及焉。然亦但可以爲有此象耳，而欲求道於此則窒礙矣。

康節以一元十二萬九千六百年分爲十二會，每會一萬八百年，「天開於子，地闢於丑，人生於寅，至戌而人消物盡，此以一年十二月推之而知其然也。夫人消物盡之後，是爲混沌，凡天地間之渣滓已皆淪入窈冥，無可聞見，然其升降、往來未嘗止息，即是斂藏之陰陽也，如人向晦、宴息，而其通乎夜之知但寂然潛伏而已。至於子半，氣機少開，即「天開於子」之時也。清氣漸開，則濁氣漸降，天地分形，是爲「地闢於丑」矣。天地初分之時，水、火二端而已。火升則水降，水中渣滓先有泥沙，有泥沙則有黿、龍，有螺、蚌。黿、龍依空以生，得天氣爲先，故其神最靈。螺、蚌依土以生，得地氣爲先，故其殼最堅。土勢將高而未出水時，則有菱、藻。凡此皆水中之所先化，然必有泥沙以依形，而後水得成生物之功。泥沙漸積，波濤湧推，地形漸出，下者爲原，上者爲山，然後有植物，而走、飛之類生焉，所謂「人生於寅」者其在土已出水之後乎？要之，天地之大，其生物之功遲速、先後，未必限於一時，但計其成則有此分數耳。今人於高山之上，海沙之中，有掘得螺、蚌殼者，蓋即開闢初水中始生之遺蜕也。或以爲未混沌之前銷鑠不盡之物，則元、會已終，尚有未融化之渣滓乎？蓋自天地之大分言之，從微至著，自有歸無，雖有盈虛消息，而陰陽相含，同一生意，實豈可以先後言哉？

世傳康節有《梅花數》，謂之「觀梅之

學」，此亦五行家推測之一術，因郭氏《洞林》而小變其説者也。夫《洞林》乃《火珠林》之遺法，「觀梅」之以後天八卦分五行未有改也，所不同者，卦則從上以起，動則據數以輪，悉依卦象配時物之名，專主動爻定體、用之位，以所問之象數分於先天、後天，以所候之中末驗於互體、變體，而吉凶則一以五行之生尅、盛衰爲斷焉。蓋自爲一術，而斷例則亦猶《洞林》晉陵得鐸、會稽出鍾之類耳，於《易》中奇偶之交，剛柔之應，凡至理之所在者，固未之及也。今觀康節所精，止是「加一倍法」，乃從陰陽消長之幾論進退、存亡之道，遠窮天地之變，旁通萬物之情，類非小數。自宋以來，諸儒亦未有言其學如「觀梅」者，故胡一桂《翼傳·外篇》作於元皇慶間，歷叙諸家卜、筮之書，尤諄諄發明《皇極經世》之旨，而於「觀梅」之説畧不一及焉，則此術信非康節之舊也。邵伯温有曰：「先君之學，微妙變通，兼明意言、象數之藴，而知《易》之體用與成卦、立爻之所自，卒無所傳乎時，未嘗妄以語人，故當時人亦鮮知之。」雖不明言其術，然亦即其欲傳明道，而明道不肯學者也。豈於「加一倍法」之外別有異傳乎？然則「觀梅」之書，其必元末人所爲，而假康節以爲重者歟？

蔡九峯洪範皇極

九峯蔡氏沈《洪範皇極》以「三」起數，蓋本《太玄》、《洞極》、《潛虚》而作，以明數學，但其列八十一數名，而變至六千五百六十一，周一歲之運，比於《太玄》、《洞極》、《潛虚》稍近自然耳。原其意，以河圖爲象，洛書爲數，故撰此書將以補《易》之所未備也，殊不知象乃數之定體，即所謂

「剛柔立本」者也；數乃象之流行，即所謂「變通趨時」者也。數在象中，本非二物，故洛書即以明河圖，而河圖之外豈別有數哉？似亦贅言矣。沈之先君子季通嘗謂「體天地之撰者至於《易》而止矣，不可以有加矣。揚氏之《太玄》八十一首，關氏之《洞極》二十七象，司馬氏之《潛虛》五十五名，皆不知而作者也」，乃復自謂洛書數之原，而沈復別爲此書，是將有加於《易》也。豈季通言《易》亦未知洛書本止發明河圖，而沈遂以洛書專言數邪？

諸家卦氣不同之説

自焦延壽以後，京房、揚雄、司馬光皆有卦氣直日之説，其所分綴大抵隨意爲之，非自然法象一定而不可易者也。延壽「分卦直日之法」以文王卦序乾、坤、屯、蒙起，至既、未濟，除震、離、坎、兑四卦外，餘六十卦，一爻主一日，六十卦爲三百六十日，餘四卦震、離、坎、兑是二至、二分用事之日，四時各專主之氣，各卦主時，其占法各以其日觀其善惡，此費直《易林序》之説也。項平庵則謂焦氏卦法自乾至未濟並依《易》書本序，以一卦直一日，乾直甲子，坤直乙丑，至未濟直癸亥，盡六十日。而四正卦則直二分、二至之日，坎直冬至，離夏至，震春分，兑秋分，不在六十卦輪直之數，與費氏一爻直一日之説不同。夫以一卦直一日，六十日而盡六十卦，則一歲當有六週，而卦氣不係於周天之運矣，不知平庵何所據而爲此説邪？京房「卦氣之法」大抵本於《易林》，其震、離、坎、兑之直二分、二至無以異也，但每卦直六十七分，六十卦而盡三百六十五日四分日之一。蓋焦則舉成數，而約於三百六十日，京則

比焦爲密耳。京所用卦皆用《太玄》，卦序起中孚，自復、屯以至蹇、頤，與焦不同。然京止以六十卦配三百六十五日四分日之一，而雄則以六十四卦配之，不除震、離、坎、兑四正卦直二分、二至也，故其四正卦所應節候與京不同。雄每首九贊，爲四日半，八十一首共七百二十九贊，爲三百六十四日半，少歲日四分日之三，而六十四卦均配於中。以其數之不足以合周天也，則加踦、贏二贊，贏爲半日，踦爲半日之半，正合四分日之三之數，亦甚牽强矣。至司馬光《潛虛圖》則以「天地之數五十有五」爲名，除元、餘、齊三名無變外，其餘五十二名皆有七變，共三百六十四變，以當三百六十四日，少歲日一日又四分日之一，則以餘之一名足之，故其辭曰：「餘，終也。天過其度，日之餘也。朔不滿氣，月之餘也。日不復次，歲之餘也。」則與雄之踦、贏同一牽强耳。惟邵康節《皇極經世》以伏羲先天卦重六十四卦以爲圖，最爲自然。然元、會、運、世、歲、月、日、辰相乘，以盡六十四卦，而一元之歲以十二萬九千六百爲終，❶一歲之日以三百六十爲限，則亦言其大約耳，未嘗紀閏餘也。伊川謂「康節曆不會差」，而蔡季通所用依康節三百六十之數，亦猶《焦易》之以三百六十爻而直三百六十日之例，是未可以語造曆也，又何以必其終不差邪？此曆家所以謂季通的用不得也。蓋以卦氣之説明周天之運則可，以爲曆法如此則不可。蔡九峰《洪範皇極圖》起於「一」，「一」而終於「九」，「九」亦以「八十一」象周一歲之運，皆大約言之，不可以爲曆法盡於此也。

❶「千」，原誤作「十」，今據文意改。

諸家各因象數揲蓍不同之法

焦、京、郭、邵以卦起占，皆用「五十策，虛一、分二、掛一、揲四、十有八變」之法，自京以後，多以錢代蓍，蓋後人務徑截以從卜肆之便耳。其以蓍起數者，揚氏則用「三十六策，虛三、分二、掛三、揲三、四度」之法，司馬氏則用「七十五策，虛五、分二、掛一、揲十、七變」之法，蔡氏則用「五十策，虛一、分二、掛一、揲三、八變」之法，揚、馬揲法牽强爲甚，蔡法於理頗順自然，然於易道之外未免有所加，其術終有不同耳。

天文

古者曆象，日、月、星、辰，所重在於敬授人時，故温、凉、寒、暑得其正而後作成、訛易順其常，時有愆忒則生育違，氣有氛祲則淫邪作，非細故也。是以聖人脩政務，求合天，君臣一德，罔敢不誠。觀「允釐百工，庶績咸熙」之言，可以見其所重在此，因時自考，非苟應虛文而已。至於星之有名，或以其形，或以其位，或以其事，或以其人。星本無名，名因象立，上別三垣，下分列宿，所以定天體，紀日纒，初無預於占驗也，故不言事應而事應具存焉。春秋時，始以辰爲商星，參爲晉星，龍爲宋、鄭之星，鶉火爲周分，而分野之説因之以起。循至戰國，游談之士附爲惑世之言，凡占休咎，類主星名。殊不知名星之次雜出無倫，而事變無窮，亦非星名所能盡紀。其説有不可通者而率以私智推求，偶有神合遂謂天常，是先王敬授人時之實理，反爲術家之所晦矣。《春秋》昭十七年

孛星加「心」，説者以「心」爲天子明堂之象，其前星爲太子，後星爲庶子，象天子嫡庶將分争也。夫彗孛之流，氛祲之大者也，其爲咎徵明矣。而王室分争在五年之後，乃其偶合者耳，豈專屬加「心」之應哉？故以「心」名天子明堂，前星名太子，後星名庶子，則可；而以爲占必在是，則不可。曰：「然則《洪範》言『星有好風，星有好雨』，而註家以爲好風者箕星，好雨者畢星，其説非歟？」曰：「星之有好風、好雨，以時言也，其月風雨以時，則爲從星所好云耳，豈可以箕、畢二星定爲風雨之占哉？」知此則凡天象之變，但當求占於氣，不必指應於星矣。

日食

日光爲月所掩則食。古者日不常食，以陽氣盛而月不能掩故也。觀春秋二百四十二年之間，書日食者止三十六，可見其時猶不常食也。一食即爲大變，惟伐鼓可以助陽，故救日必伐鼓，而又人人走且馳焉，皆所以助陽也，《書》言「瞽奏鼓，嗇夫馳，庶人走」是也，此可以見古人爕調之理矣。《周官》救月亦伐鼓者，非爲月也，亦恐日與月相射則陽氣反爲所奪耳，否則疑於助陰矣。

日食雖有常度，然有不入食限而食者，如《春秋》莊十八年、僖十五年二食，杜元凱以長曆推之，皆不入食限。至襄二十一年九月、十月，二十四年七月、八月，漢高祖三年十月、十一月，漢文帝三年十月、十一月皆頻月頻食，固不可以常理推也。此古人曆法所以但貴於隨時考驗歟。

歲差

「歲差之法」起於天度四分之一而有餘，歲日四分之一而不足，故天度常平運而舒，日道常內轉而縮，天漸差而西，歲漸差而東，曆家相傳以爲有常度可推者也。古曆簡畧，不言所差，自晉虞喜始立差法，定以五十年差一度，宋何承天復定以一百年，隋劉焯復定以七十五年，唐一行復定以八十三年，元許衡、王恂、郭守敬復定以六十六年，千數年內經數十人，初無定法。至於本朝洪武中，刻漏博士元統據元《授時辛巳曆》距洪武十七年甲子積一百四年，推演仍又不合；迄今嘉靖甲辰又閱百六十年，大約七十年差一度。術益精密而差竟不齊，何哉？竊意歲差或因天地之震搖，或因日月之薄蝕，氣機偶息，其差甚微，故不知其所起耳。如周衰以後，日有不入食限而食者，皆卒然之變也。不然則其行有常，何至於屢算屢差哉？此古曆所以隨時占候，脩政以與天合，而不强求其精也歟？故雖康節之曆，伊川謂其不差，蔡季通深信用之，而曆家以爲用不得，蓋以此耳。

納音 附月忌

「六十甲子納音之法」不知何所起，蓋皆鄒衍以後「談天」之術也。沈存中以爲隔八相生；瑞桂堂以爲「大衍除數，反覆推求，殊無意義」。其必假異術以欺人，如遁甲、飛宮之類歟。乃至金加海中，火加爐中等號，則漢婁景以前所未有，蓋後人以其難記而附益之，以便讀耳。日家以爲納音泄天機之妙術，豈非誇大之辭乎？若脩養家「納甲之法」，則借月之盈虧以明火

候，理却可通，而《火珠林》以配「渾天甲子」，亦此義焉。然皆倚象立意，自爲一説，其傳不出於聖人，不可謂《易》中所有而以之概視《易》也。況術家之説，理不可通者甚多，而可盡信哉？後人乃欲强爲之解，如衛道夫以「月忌」爲河圖之中宫，立數亦非自然法象，祇臆説耳。

擇日

「擇日」起於「曆象日、月、星、辰，敬授民時」，其初，爲法亦簡，蓋事有當順時者則擇時而行，有當順月者則擇月而行，有當順日者則擇日而行，故外事用剛日，内事用柔日，大抵取於無拂陰陽之正而已，其實未嘗有所拘忌也。其後諸家自爲一術，各以私意干時，至於鄒衍「談天」，動求壓勝，語益紛紛不相合矣。故各伸其説以決猶豫，則可；會通其理以定吉凶，則不可。蓋時日、干支、孤虚、旺相其有盛、衰亦氣運之自然耳，而吉凶則由人事所致，豈係於時日哉？故順時者，謂盡人事也。人事盡，則天之所助在是矣。故自漢晉以來，行兵拜將，有避歲星，有不避歲星者；有避甲子，有不避甲子者；有避往亡，有不避往亡者；有避四廢，有不避四廢者，皆未嘗以是而異吉凶也。若拘於諸家之説，則彼此各有禁忌，百年不得一吉，將廢所爲之事乎。此徒惑人，併其事猶豫而不能決，非聖人教人擇日之意。且太乙、遁甲多用洛書「飛宫之法」，逆順互用陰陽，勝負因分主客，此豈大禹「叙疇」之本旨哉？聖人圖書所以明道，乃爲術家之所侮弄，顧欲假此以定吉凶，不亦遠乎？孟子言「天時不如地利，地利不如人和」，「人和」即脩人事之效也，「人和」則「地利」亦不足

言，而況「天時」乎？ 註家亦以時日、干支、孤虛、旺相言「天時」，則似古者行兵信用此術，而附會成書自神其說者矣。 然觀《武經七書》未嘗一及於此，則所謂「天時」者，何所指耶？ 意必謂陰陽、風雨、晦冥之可乘者耳。 使泥日、時而行兵，則十必九敗，雖兵家亦豈肯爲此誤人之法哉？ 故沈顏曰：「古者將有事於戎祀，必先擇時日以定其期，是用備物於有司，習儀於禮寺，俾精其慮，而戒其誠，非所以定吉凶，決勝負也。」斯言得之矣。 古之擇日者，既得吉，又重之以卜，則猶恐風雨之有不時，事變之有不測，不敢以人謀決耳。 此皆實理之宜，而豈惑人之術哉？

風水

堪輿家以「氣遇水則止，乘風則散」言地理者，皆曰「風水」。「風水」之說本於利心，近世士大夫多爲所惑，以爲有至理存焉，不謂郭璞爲誣世之言也。 夫氣聚成形，形散歸盡。 形之所散，藏於大地；地之所發，游於太虛。 虛則必感，感則必生，生則復聚。 故藏於地，發於天，鍾於人，此常理也。《禮記》曰「死必歸土」，「骨肉斃于下，陰爲野土」，非藏於地之謂乎？ 又曰「其氣發揚于上，爲昭明、焄蒿、悽愴」，非發於天之謂乎？ 又曰「此百物之精也，神之著也」，非鍾於人之謂乎？ 然地則有肥磽、疏密之異宜，不勝其雜揉矣。 天則有明晦、慘舒之異候，又不勝其雜揉矣。 男女構精之初，所感則互有邪正、純疵之異德，又不勝其雜揉矣。 密也、肥也，地之吉氣也；疏也、瘠也，地之凶氣也。 明也、舒也，天之吉氣也；晦也、慘也，天之凶氣也。 正也、純也，人之吉德也；邪也、疵也，人之

凶德也。地以吉發，天以吉應，人以吉承，則所會者中和之氣，謂之五行之秀，而聖賢所由生矣。地以凶發，天以凶應，人以凶承，則所會者乖戾之氣，謂之五性之偏，而愚、不肖所由生矣。其間或以吉而遇凶，或以凶而遇吉，或吉多而凶少，或凶多而吉少，其界限之錯入，分數之交加，彼長此短，其變不窮，是以强、弱、壽、夭之殊遭，貧、富、窮、通之異受，一出自然，不知所起，不惟人不得而知，雖天亦不得而知也。天且不得而知，而地又安能爲之主乎？以地專生物之功而權不在天，豈不拂乾坤之正乎？若夫山川各有分疆，水土因而異劑，百里内外風遂不同，此則地氣使然也。然則大化渾淪，氣相通貫，一方靈秀人人可鍾，豈祖宗之朽骨各私其子孫而往寓靈哉？《葬經》有言「銅山西崩，靈鍾東應。木先於山，粟芽於春」，此人所據以證風水之必有感應者也。殊不知天地氣機固有偶相感者，就如祖宗墳墓，或爲盜發，或被水漂，子孫惕然不安、動於四體者亦每有之。蓋人本於祖，一氣流通，形骸未盡，餘爽猶存，其相感宜矣。然人、鬼已分二體，用各不同，沉陰向静，鬼亦不靈，欲以葬地蔭朽骨而資之以福子孫，則理之所未有也。理之所有者，必其祖宗嘗脩陰德，氣流子孫，及其積久而發耳。譬之果木然，以實之大者爲母，則種所轉生其實亦大；以實之小者爲母，則種所轉生其實亦小。豈有母木既死，而其枯根所藏之地能蔭子木之實哉？忘其本之所自，而求福於幽陰隔絶之區，惑亦甚矣。或以富貴之家葬地多吉，所以能惑人者正在於此。自郭璞著《葬經》之後，人皆有風水之貪，至於宋、元，其溺滋甚，雖大儒如朱晦庵、吴草廬亦津津喜談，此又滋人之惑者

也。夫有財而圖風水，孰不爲之？而又損高崇卑以改觀，栽松植栢以聳望，則風水益增其美矣。其家富貴相仍，子孫不絶，皆以爲風水所致，而不知所以富貴者實本祖宗積德，蓋由富貴而得風水，非由風水而致富貴也，乃歸功於風水，可乎？世亦有先得風水而後致富貴者，蓋偶然耳，不可遂以爲常理也。觀宋京丞相仲遠，祖、父皆火化，無墳墓，每寒食則野祭而已，是豈因風水而富貴哉？古人亦有擇風水者，爲定生人之居耳。夫地太高則多燥，居之則生煩燥之疾；太卑則多濕，居之則生壅腫之疾，以之栽果蓏則不成，以之畜鷄豚則不育，豈所以利生民哉？故豳都之相陰陽，洛邑之營瀍澗，楚丘之景山、京，皆爲生民計，此人道之所以爲邇也，今以死骨而蔭生人，則天道遠矣。苟求於遠，必欲得五百年尸棺不朽之地，或灌水銀以駐不壞之形，使可以延長其福蔭，可謂能知死乎？聖人言知死者謂之「原始反終」，以歸於大化也。苟可物而不化，則何以云「死欲速朽」乎？況人死歸土，無百年不朽之理，而欲五百年不朽，則又惑矣。墓祭非古，蓋其所貴者神也。魂升魄降，上下攸分，故葬則立主，以主依神，則形雖速朽可也。凡子孫之所以獲福者，皆神之所錫，而欲倚墓以爲福，則亦依神於墓耳，是福在於神，不在於葬地也。以葬地求神，苟有誠敬，神亦無所往而不依，但不若事主而求神於上者之近且易焉。此至理也，惟洞察幽明之故者能知之，故制爲定禮，而世乃輕主而重墓，何哉？且葬理之禮起於虆梩之掩，蓋不忍棄其親而不葬也。其後，棺七寸，槨稱之，無使土親膚，則亦因此心而加厚耳，固未嘗資其蔭也。故古之葬者皆於國都之北，

兆域有常處，曷嘗擇地哉？今之擇葬地者必曰「葬地不吉，則體魄不安；體魄不安，則子孫不靖」。此理固誠有之，使果出於此心，尚未失葬埋之初意也。然究其本根，則皆爲利耳。何則？欲求體魄之安，則如司馬溫公所謂免於五患足矣，而必謂某地當興，某地當絶，某地利長枝，某地利旁枝，此何心哉？心惟溺於所好，遂爲術士所愚，假非古之新物，象無情之舊山，以爲僞笏可以出文官，旗鼓可以顯武將，於是謀人墓地，搆訟連年，家業先傾亦不自省，甚至屢掘父母之屍而遷以徼福，陰遺兄弟之禍而剪以爲仇，則天理泯滅盡矣。有一念之利心，而極於無所不至。庸衆人爲其所惑不足惜也，士大夫亦惑之；士大夫爲其所惑不足惜也，賢人君子亦惑之。邪說之害人豈不甚於洪水猛獸之災乎？使聖人果以此術爲不可廢，則以其說明示天下可也，然而「絶地通天」之教，惡所用於其術哉？故人知爲善，則以善感善，而和氣應之；人或爲惡，則以惡感惡，而戾氣應之，雖所遇之氣容有不齊，而所惑之心未嘗不正，則亦足以通靈獲福，而鬼神之所佑豈在於骨肉所斃之地哉？羅大經於《鶴林玉露》論此最爲明正，可以破世俗之迷。而盧柳南謂郭璞精於水源、地脉之數，猶不得其死，此與楊誠齊論同，則益足以明其術之無驗矣。不信聖人之學而信郭璞之言，惑世誣民之罪將誰歸乎？雖然，剖身藏珠，迷而不悟者多矣，安得郭璞復起而悔其術之無驗哉？

風水之說若以教人尊祖、敬宗，似亦一術。但鬼神情狀原不如此，而又以禍福惑人，此其所以害道也。借尊祖、敬宗之說以文其求福之心，則加一自欺，害又甚矣。

禄命

列子有「力命」，王充有「禄命」，皆極言必定之數，此謂氣數之一定而不可易也，至於流行之用，則人事可以勝天，非氣數所能限也。夫「禄命」之數起於有生之初，當其未生，胎元雖具，而形氣未全，神知未發，此時尚屬混沌，不可得而推測也。形生、神發，則有象可憑，而數因之起矣。蓋陰陽之氣默運於歲、月、日、時之中，彼此相交，互爲勝負，故得其氣者或昏、或明，或强、或弱，萬有不同矣。然自有生而推之，則陰陽進退勢有盛衰，精於曆者可得而知也。昔人爲「禄命」之術其亦有所因歟，故李虚中以人始生直日辰支干衰旺推人壽夭、貴賤、利不利，百不失一，豈可以爲無是理哉？然終屬以人測天，智必有所不及，況天地之變難盡預期，雖多言或中，而立命在人，所遭亦異，其術亦必有「坑卒不皆犯三刑，貴人不皆當六合」如吕才所云者。此人所不必求也，求之則徒足以生禍福之惑，滋功利之圖，於「先難後獲」之學亦大有害矣。聖人所謂知命者，知天命也。天命非盡性者不能知，懼人之游心高遠也猶罕言之，而況於壽夭、貧富之無益於求者乎？夫氣數盛衰，亦理之常也。自善人遇之，當其盛時則道行而顯於功名，當其衰時則身退而免於刑戮，其所處常吉矣。自惡人遇之，當其盛時則志肆而無所不爲，當其衰時則人怒而無所可避，其所處常凶矣。然則吉凶之幾蓋在人事之善惡，而不在氣數之盛衰也。故聖賢但言脩身、立命，則天命在我，而何氣數之能限哉？若限於氣數而必不可易者，雖聖人亦無如之何也已。

談命者兼推五星纏度，若論七政，理亦相須，但七政之外以歲、孛、羅、計爲餘氣而混爲十一曜，則誠有所不通者焉。宋景濂作《禄命辯》議論極精當，而世人迷於舊說，終不能廢，邪說入人之深有如此哉！

相術

「相術」比之「禄命」尤有實理可稽，故精其術者亦每奇中，但人深信、喜談，必爲禍福所惑，將有委於定命而怠於脩德者矣。人能脩德則有形容忽變，如裴晉公之以陰德改相者，故相當先論其心，烏在其以形體哉？自荀況作《非相》以後，曹植、杜牧、韓愈、皮日休論相皆原於心，庶幾知本矣。孔門「聽言」、「觀眸子」之法，「執玉高卑，其容俯仰」之占，所以觀人者蓋如此，此豈外於心哉？學者以此自考，則於相思過半矣。

占夢

夢者，人精神所寤，而可占者即「幾之先見」，與「見乎蓍、龜，動乎四體」義同。古之卜者參之以夢，故太卜掌「三兆」必兼「三夢」之法。《太誓》曰「朕夢協朕卜」，此武王夢、卜相參之證也。而又專設占夢之官以掌占「六夢」之吉凶，《正月》詩所謂「訊之占夢」者是也，但太卜所掌之「三夢」，即占夢所掌之「六夢」也。占夢所謂「正夢」，乃無感而自至，即太卜之「致夢」也。噩、思、寤、喜、懼五夢，自其本有此心而言，則有所倚，即太卜所謂「觭夢」也；自其偶因物觸而言，則有所感，即太卜所謂「咸夢」也。其占亦如是推之而已。若泥

於天地、陰陽、日月、星辰之生尅，亦小數耳，豈不滋惑哉？ 夫高宗之夢良弼，有誠心之感也；牧人之夢魚旟，無心之感也；晉文公之夢伏楚子，爭勝之感也；楚襄王之夢高唐，情慾之感也。占者奚待於他求而後知吉凶哉？ 若孔子之夢周公，自孔子而言，雖出於望治之誠，而春秋之世政在權臣，夢雖吉而遇則凶，此即天地、陰陽、日月、星辰之數，其大致可知已，豈若《左傳》昭三十一年十二月辛亥朔，❶趙簡子夢童子倮以歌，而史墨以日月、❷星辰之賓主對待論生尅，占其六年此月吴當入郢，而又知其弗克乎？ 至於兩楹之奠，則夢出於無心，而孔子之自占知其將死，則固合乎天命矣，豈有他術推測哉？ 故夢有祥、有不祥，而占有應、有不應，君子亦求之至誠、先知之道而已。 若占夢以「季冬聘王夢，獻吉于王，❸王拜受之；及舍，萌于四方，以贈惡夢」，則衰世之惑道也。夫夢本神幾，可以觀德，雖聖人亦不能無。莊子曰「古之真人其寢不夢」，此忘世者之言也。 文中子因曰「至人無夢」；張横渠亦謂「從心而不踰矩，老而安死，然後不夢周公」，不願乎外也，則皆莊生之遺意耳。 孔子自言「甚矣，吾衰」，則志不在於周公，此其所以不夢也。 豈聖德至此方至，而始不願於外乎？ 且兩楹之夢在其臨終，則將謂其時聖猶未至，而於矩尚不能無踰邪？ 蓋聖人之夢猶其晝之有思也，但不若世人之擾擾耳。

說理會編卷之十五終

❶「一」，原誤作「二」，據《左傳》改。
❷「墨」，原誤作「魚」，據《左傳》改。
❸「吉」下，《周禮·春官·宗伯下》有「夢」字。

説理會編卷之十六

越季　本撰次
吴袁洪愈訂正

諸　儒

文中子之學

文中子王通教授河汾，以道自任，隱居求志，若將終身，所著《中説》皆非空言，又文辭簡約，將以反朴還淳。其門人房玄齡、杜如晦、魏徵、杜淹、陳叔達諸公，唐貞觀時攀龍附鳳，翼成三百載之基業，皆通啓之也，亦可謂有用之學矣。阮逸稱其爲孟軻之徒，程子稱其爲隱德君子，先師稱其爲賢儒，豈過許哉！但當其弱冠時，有志經濟，挾策以干隋文，失於不待其招，蓋本不羈之士，而招尤速謗，實在此矣。《隋唐通録》謂其有穢行，爲史臣所削，故不立傳。夫通之穢行未必有之，然或少年事，亦不可以爲終身難改之過，惟以通弟凝爲監察御史，彈侯君集，事連長孫無忌，由是獲罪。時杜淹爲御史大夫，密奏凝直言非辜，於是無忌與淹有隙，而王氏兄弟皆抑而不用。無忌掌撰《隋書》列傳，其削通世家不足怪矣。當時魏徵雖總領史事，叔達亦與撰焉，然皆避無忌之權，不能執奪。房玄齡、杜如晦輩亦未有救正者，亦可見房、魏諸公信道不篤，不能如七十子之服孔子也。後人責房、魏不能揚師之道，蓋有由焉。或疑歐陽永叔、宋景文脩《唐書》，房、魏諸公傳中畧不及通姓名，因謂其非通門人，則唐人皮日休、司空圖皆以房、杜數公爲其徒，劉禹錫亦謂其門多偉

人。今觀《中説》所與諸公問難之辭，亦非泛交之語，其爲門人信矣。惟晁氏以關朗、李德林、薛道衡三事稽其年次，似有不合者，今亦各有説焉。其曰「聞禮於關生」，蓋傳聞云耳，豈謂其面問一百七年以前之人哉？李德林之卒，傳載於開皇十三年轉懷州刺史後歲餘，則此時通約止十一、二歲耳，然曰「歲餘」，而不明言其年，亦不知其言之信否也。《薛道衡傳》以忤煬帝縊殺，其子收出繼從父孺，長於孺家，不識本生。然考之唐史，言收道衡子也，出繼從父孺，以父不得死於隋，不肯仕，則非不識本生者也。意者《德林》、《道衡》傳皆無忌所撰，故爲亂辭以疑人之信《中説》邪？夫德脩而謗興，自古有之。當權勢相軋，雖門人亦有自避形迹，而不能使惡言不入於耳者，苟非因言以考其行，則闇然君子烏能白於後世邪？

周濂溪之學

周子《太極圖》圈外有圈，圈復有大有小，又加圈於陰陽之中，亦頗支離，而周子之説義則甚精也。朱内翰謂此圖之傳自陳摶、种放、❶穆脩，而胡五峯亦以爲先生非止爲种放之學者，❷此特其學之一師耳，非其至者也。此言未爲非是。朱子據潘清逸《墓誌》謂先生所著有《太極圖》、《易説》、《易通》，乃斷然以《太極圖》、《易通》皆爲先生所著，而於《易説》則曰「世無傳本」。竊謂《易説》即《太極圖説》也，蓋潘《誌》言《太極圖易説》不謂之《太極圖説》，則因有《太極圖》而爲《易説》也。是周子之意亦以《太極圖》爲未盡善矣，特以出於

❶「种」，原誤作「冲」，據文義改。
❷「种」，原誤作「冲」，據文義改。

師傳，不欲顯言其非，而作《易説》於其後以見意耳，於圖蓋有光焉。以結語「大哉易也，斯其至矣」一言觀之，則又《易説》之證也。然則周子豈復別有一《易説》乎？論《太極圖》詳見第一卷「理氣」條下。

《通書》之言得聖人之奧，可謂能入室矣。宋之諸儒莫有能及之者，雖與《學》、《庸》、《語》、《孟》並行可也。

程明道之學

明道之學近於「一貫」，觀《定性書》可謂内外合一矣。有「論《定性書》」之説，見第三卷「謹獨」條下。

程伊川之學

伊川之學執持不失其正，但於文義上講求，未可盡謂德性用事也。此孔門游、夏之流，自此精進不已，久之當自上達耳，雖明道亦不能强其合一也。

總論伊川康節

先師嘗謂伊川似子莫，康節似鄉愿，蓋以子莫爲執「爲我」、「兼愛」之中似無所偏，然當其爲我時仍執「爲我」，當其兼愛時仍執「兼愛」，是皆豫有所待而擬議以取正於迹，循守繩墨而非隨時以處中也。又以「鄉愿」看作鄉中一謹厚脩飾人，人人皆悦，自外觀之，人品甚高，非聖人不能識。而伊川之拘轍迹，康節之混世塵，各有似焉。今觀「子莫執中」，若依此解是「執權無中」也。蓋其所執之「中」是心體澄然不着，隨事至而應之，無所經綸裁制也，則伊川有所不似矣。「鄉愿」閉藏一點僞心，

「獨知」處不能無欺，則康節有所不似矣。則其所不似以求其所似，而二子之學術亦因以見焉。

邵康節之學

康節雄才大畧，玩心高明，真天挺人豪也。但明道稱之爲「内聖外王」之學，則未敢以爲必然耳。蓋當其少時，慨然有志於經濟，及遊四方而歸隱百源，便順自然，只做僭便宜事，此却是莊、列遺風。聖人之學，有天德而語王道，其要常在「謹獨」，未嘗有遺棄事物時，恐康節不及此也。至於窮天下之變以爲《觀物》，則近於索隱行怪，聖人豈爲之哉？餘論《皇極經世》詳見第十五卷。

康節天津橋聞杜鵑聲，知天下自此多事，曰：「天下將治，地氣自北而南；天下將亂，地氣自南而北。」此從實理上見得也。蓋陽根於北方之子，以次而升於南，至巳而極，萬物之所以生長也。陰根於南方之午，以次而降於北，至亥而極，萬物之所以收藏也。陽之極也其體不離于陰，故其氣常聚，聚則静而多寒；陰之極也其用不離于陽，故其氣常散，散則動而多燠。此一歲陰陽之大分也。洛陽，北方之地也；杜鵑，南方之鳥也。天津橋聞杜鵑聲，則其地常燠可知，而天下將亂之幾在此矣。亂之成也，隨人事所感，但謂「不二年南人爲相，專務變更」，則似以意推説矣。

司馬温公之學

司馬温公自少勤學，於書無不讀，而篤志力行，言不妄發。其在相位，以天下安危爲己任，人皆信之，不但田父野老、婦

人女子知其賢，雖遼、夏之人亦必問公起居，非其誠意足以感動人而能然乎？但其論説不本中和，可以爲社稷臣而未可以語天民之變化也。行之而不著焉，習矣而不察焉，此孔子所以爲「知德者鮮」歟？餘論《潛虛》見第十五卷。

張横渠之學

張横渠作《西銘》，以事親言事天，明仁、孝合一之理，所謂「理一而分殊」也，與《中庸》稱舜大孝意同。但《中庸》工夫本於「誠」，而以「謹獨」爲要。《西銘》旁引盡道之事，以著事天之實，則若泛舉耳。楊龜山言「知其理一，所以爲仁；知其分殊，所以爲義」；李延平揭出「知」字，欲人着力，此亦知要之言也。然理只是仁、義、禮、智，仁、智合德，所謂「行之者一也」，是爲「理一」；而其散於萬事，則達道也，是爲「分殊」。道從德出，其體本明，奚必於「理一」上加一「知」字哉？其欲於「知」字上着力者，蓋亦以工夫言耳。

《正蒙》言：「由太虚有天之名，由氣化有道之名，合虚與氣有性之名，合性與知覺有心之名。」上二句以「出於天者」言也，下二句以「具於人者」言也。又曰：「太虚無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」此即其所謂「天」與「道」者也。又曰：「至静無感，性之淵源；有識有知，物交之客感爾。」此即其所謂「性」與「心」者也。又曰：「氣聚散於太虚，猶冰凝釋於水。」又曰：「太虚不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虚。」是「虚」與「氣」自爲屈伸也。又曰「太和所謂道」，蓋本《中庸》已發之「和」而言。又曰「中涵浮沉、升降、動静相感之性」，蓋本「率性」

之道而言。又曰「是生絪緼相盪、勝負、屈伸之始」，「始」者指「幾」而言，即天德之良知，故曰「起知於《易》者乾乎」；而其自然順則處即坤道也，故曰「效法於簡者坤乎」。從微至著而散爲萬物，以成形質，故曰「其來也幾微易簡，其究也廣大堅固」。其曰「散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神」，即其所謂「太虛爲清，清則無礙，無礙則神。反清爲濁，濁則礙，礙則形。」又以太虛妙應爲神，而以天地法象爲神化之糟粕。又以鬼神爲二氣之良能。此其爲説亦甚精妙，但以「清通」爲「虛」，則所謂「太虛」者，言其至清之氣耳。又曰「不如野馬絪緼，不足謂之太和」，則固以氣化言道也。必性與天道合一而後謂之「誠」，則道在性中，性在虛中，虛必假氣以有靈，而後與天合一，是理、氣猶有二，與朱子所謂「太極不離乎陰、陽，而亦不雜乎陰、陽」同一宗也，則不若以「健」名天，而仁、義、禮、智咸具於中者之爲直截耳。如此則謂之「有」可也，謂之「無」可也，雖老氏以「有」生於「無」，釋氏以「大地山河」爲「見病」之説，似亦無害。蓋「有物」「有則」者，「有」也；「無聲無臭」者，「無」也，而謂「言有、無，諸子之陋」，則亦過矣。

《正蒙》之書出於思索，一有所得則筆記之，此推測之知。雖其所言每有精義，然億説亦多，不可以爲合一之學也。其學雖未合一，而勇於爲義，亦子路之亞焉。

横渠所見甚精密，其擔當聖人之道亦甚勇往，其以禮爲教亦甚切實，自孟子以後罕見其比。但其立言不若孟子見得主腦而簡易易知，然亦不可輕視也。

子厚聽驢鳴，與自家意思一般，只是從氣動上説自然，非本體之真樂也。聖賢却説「人之所以異於禽獸者幾希」，於「幾

希」上見得分明，則「反身而誠，樂莫大焉」，此與任氣自然之樂大不同也。否則「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」矣。

總論張横渠邵康節司馬温公

明道嘗言：「不雜者三人：張子厚、邵堯夫、司馬君實。」夫三子持己盡誠，不欺暗室，雖謂之不雜可也。但其所見則不能無不雜者焉，若較其優劣，則子厚比之堯夫、君實爲稍醇耳。

程明道李愿中體貼體認天理之辨

明道嘗言「吾學雖有所受，『天理』二字却是自家體貼出來」。「體貼」者，身有之而見得親切也。李愿中言「學問之道不在多言，但默坐澄心，體認天理，若見一毫私欲之發亦退聽矣」，則自用功而言。「體認」者，省察之意，不可便以爲義襲也。

朱晦庵之學附論陸象山

晦庵之志欲繼往聖，開來學，是何等氣魄。其所論述皆「明德」、「新民」之實學，類非無用之空言，自秦漢以來周、程、張子之外莫之能過也。雖其論「致知」以「讀書」、「講學」爲第一義，爲陸象山之所短，然效先覺之所爲，以明善復初，則固以「學」開明其心也。孔門中人以下之教蓋本如此，由此日新亦臻精妙。但陸象山則從本體上擴充，可以直超上達，然亦不廢文字也。至其立心制行之誠，則皆無可議焉。故浙東之政，象山稱之；荆門之治，晦庵善之，不以所見之不合而遂相非毁，此可見其心誠於爲道，而無所私也。學者當

先求其誠意之所在而已矣，豈可妄議哉？陸象山從尊德性上道問學，此《中庸》「慎獨」之要功也，故其謹禮之嚴無所正助，非佛氏「無所住而生其心」之比也。

陽明致良知之學 附論湛甘泉

先師與甘泉翁同志友也。二公之教各立一家，先師則主於「致良知」，甘泉則主於「隨處體認天理」。議者或謂「致良知」之説近於「虛」，「體認天理」之説近於「助」。殊不知良知即本心之明，自然而動者也。「致」則復其本體，中間有多少工夫節次？其言簡易直截，而徹上徹下，一貫無遺，但恐學者從「自然」上説「知」，不本其發端之善，則虛而無主，將不以生爲性，而混是非之本心乎？天理即良知也，天之明命，其本體有何倚着？身體力行而省察之，以認其是處，所謂「體認」也，惡得謂之「助」？但云「隨處」則未免物物刻雕，此下學未見頭腦之事也。若「致良知」則如《論語》之言「一貫」，可以直超上達；「隨處體認天理」則如《論語》之言「忠、恕」，乃隨事精察之功也，但着於聲色，則不免於「助」耳。此特言二公之見各有所主，若其人品優劣，則君子固有定論矣。

陽明之學由王司輿發端

予少師黄轝子。黄轝子姓王，名文轅，字司輿，山陰人，勵志力行，隱居獨善，鄉人熏其德者皆樂親之。少學爲古文，絶類莊、列，詩偪唐人，讀書不牽章句，嘗曰「朱子註説多不得經意」。成化、弘治間，學者守成説，不敢有非議朱子者，故不見信於時，惟陽明先師與之爲友。獨破舊

說，蓋有所本云。及陽明先師領南贛之命，見黃轝子，黃轝子欲試其所得，每撼激之，不動，語人曰「伯安自此可勝大事矣」，蓋其平生經世之志於此見焉。其後黃轝子没，陽明先師方講良知之學，人多非議之，嘆曰：「使王司輿在，則於吾言必相契矣。」

說理會編卷之十六終

四庫全書總目提要

說理會編十五卷浙江巡撫採進本

明季本撰。本有《易學四同》，已著録。本爲王守仁門人，自序謂親聞姚江之傳，而同門之士傳布師説遍天下，恐其爲説既長，或乖典則，故輯此書。凡疑難之説悉辨明之，其意蓋擬守仁於濂洛，而此書則倣《近思録》而作。《近思録》分類十四，此分類十二，其先之以性理、聖功者，猶《録》之首及道體論也；繼之以實踐、賢才者，猶《録》之次及於致知、存養、克治也；推之於政治者，猶《録》之有治道、治法也；終之以異端、諸子者，猶《録》之辨别異論，總論聖賢也。其間巧借程、朱之言以證良知之説，則猶守仁《朱子晚年定論》之旨耳。

鳴謝

《儒藏》精華編惠蒙善助，共襄斯文；謹列如左，用伸謝忱。

本焕法師　壹佰萬元

智海企業集團董事長　馮建新先生　壹佰萬元

NE·TIGER時裝有限公司董事長　張志峰先生　壹佰萬元

張貞書女士　壹佰萬元

付　剛先生　伍拾萬元

文　哲先生　拾萬元

北京大學《儒藏》編纂與研究中心

本册審稿人　丁如明　馬　婧　孫通海

本册責任編委　甘祥滿

{
  "filename": "MTQyNzA3MDMuemlw",
  "filename_decoded": "14270703.zip",
  "filesize": 237407247,
  "md5": "89ebb869ef13a68b31c43419ed933856",
  "header_md5": "22df513deaccbcffe36c0383e88c1ad9",
  "sha1": "10a0ca20675c4f57f656cb30248c9a004ba7570d",
  "sha256": "3539b6b24534860a57d83ca2035559c56d1598a893bbc3ff18f7bac05ffd7ad7",
  "crc32": 851662060,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 262260084,
  "pdg_dir_name": "",
  "pdg_main_pages_found": 582,
  "pdg_main_pages_max": 1318,
  "total_pages": 591,
  "total_pixels": 3508144000,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}